# Theologie und Seelsorge

GEMEINSCHAFTSORGAN
FÜR DIE ZEITSCHRIFTEN
THEOLOGIE UND GLAUBE
PASTOR BONUS
OBERRHEINISCHES
PASTORALBLATT
OSTDEUTSCHES
PASTORALBLATT

AUGUST 1943

## INHALTSANGABE

Zur Dreifaltigkeitspredigt. Von Universitätsprofessor Dr. Jakob Bilz . . . 1
Der Heilige Geist in der Liturgie. Von Dr. Burkhard Neunheuser . . . . . 11
Das Wirken des Heiligen Geistes in der menschlichen Seele nach Bernhard von Clairvaux. Von Dr. Erich Kleineidam . . . . . . . . . . . . . . 24
Sanctorum communio. Von Universitätsdozent Dr. theol. Klaudius Jüssen . 36

Kleine Beiträge:

Die Analogie Maria — Kirche und ihre Bedeutung für die allgemeine Gnadenvermittlung der Gottesmutter. Von Dr. J. Beumer . . . . 40
„Parochia". Von Dr. Theoderich Kampmann . . . . . . . . . . . 45
Die Inhabilität der Eheleute zur Eheklage wegen direkten und dolosen Verschuldens. Von Professor Dr. Nikolaus Hilling . . . . . . . . 47
Zu Eichmanns Werk über die abendländische Kaiserkrönung. Von Dr. Keßler . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 49
Veni Creator Spiritus . . . ! Von H. E. Wetzel . . . . . . . . . . . 51
Sacramentum Ordinis. Von Matthäus Schneiderwirth . . . . . . . 52

Bücherbesprechungen

---

*Durch Anordnung der Reichspressekammer sind die vier Zeitschriften Theologie und Glaube, Verlag der Bonifacius-Druckerei GmbH., Paderborn; Pastor Bonus, Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH., Trier; Oberrheinisches Pastoralblatt, Verlag der Badenia, Verlag und Druckerei A. G., Karlsruhe, und Ostdeutsches Pastoralblatt, Verlag der Bonifacius-Druckerei GmbH., Paderborn (früher G. P. Aderholz, Breslau), aus kriegswirtschaftlichen Gründen zusammengelegt worden. Dieses ist das erste Heft des neuen Gemeinschaftsorgans „Theologie und Seelsorge".*

---

Schriftleiter: Dr. Ed. Stakemeier, Paderborn. Stellv. Schriftleiter: Dr. Joh. Lenz, Trier; Professor Otto Schöllig, St. Peter; Dr. Paul Ramatschi, Breslau.

Druck und Verlag: Bonifacius-Druckerei GmbH., Paderborn.

---

### Ostkirchen in Selbstdarstellungen

Die orthodoxen Patriarchate von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und das Erzbistum von Cypern = Ekklesia, Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen, hrsg. von Fr. Siegmund-Schultze (Bd. X. 46. Lieferung, Leipzig 1941). Zur neuesten Lieferung der großen Kirchenkunde „Ekklesia" greifen auch wir Katholiken mit besonderem Interesse. Die vier orthodoxen Patriarchate des Ostens gehören ja mit zu den ältesten kirchlichen Einheiten. Eine Darstellung ihrer Geschichte und ihres Bestandes einmal aus ihrem eignen Munde ist uns in der gegenwärtigen innerkatholischen Erörterung über die Ostkirche willkommen und wervoll, selbst dann noch, wenn sie methodisch nicht ganz befriedigt Fast jeder Satz des Buches fordert Vergleiche heraus mit jenem Patriarchate, dessen Vorrang schon vom zweiten ökumenischen Konzil (381) ausdrücklich anerkannt worden ist: mit Rom. Zwar atmet das Buch selbst in fast allen Teilen eine uns befremdende Animosität gegen den Apostolischen Stuhl von Rom; dennoch stimmt uns die Lektüre gegen das Papsttum eher milde; denn wir erfahren, daß manche bedauernswerte Erscheinung des Westens im Osten noch viel stärker aufgetreten ist. Als Gesamteindruck bleibt eine frohe Dankbarkeit, daß wir Glieder der römischen Patriarchatskirche sein dürfen, die selbst in diesem Buche „die glücklichere" heißt (S. 24).

Dr. Heinr. Schneider.

# Zur Dreifaltigkeitspredigt Von Universitätsprofessor Dr. Jakob Bilz

Predigt und Unterricht in den höheren Schulen stellen den Seelsorger vor gewisse Schwierigkeiten, die leicht dazu führen, das erhabenste Geheimnis des Christentums zu umgehen und so seine Bedeutung für das christliche Leben nicht genugsam herauszustellen. Folgende Zeilen wollen eine Hilfe bieten, eine vertiefte Erkenntnis des Geheimnisses zu vermitteln und die Fruchtbarkeit desselben für das religiöse und sittliche Leben aufzuzeigen. Es will nicht gesagt sein, daß die gebotenen Gedanken alle in jedem Kreise dargeboten werden sollten oder könnten; es bleibt dem klugen Ermessen des Seelsorgers und Lehrers anheimgestellt, eine Auswahl zu treffen, die dem Verständnis seines Hörerkreises angepaßt ist. Zuerst sei ein Vorurteil aus dem Wege geräumt, das sich leicht der Behandlung dieses Themas in Predigt und Unterricht entgegenstellt.

Man begegnet vielfach der Vorstellung, daß das Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit, von dem einen Gott in drei Personen, nur eine tote Formel, eine Belastung unseres Verstandes sei oder gar nur geoffenbart, um unseren Glauben zu prüfen, vielleicht auch der Gegenstand für müßige Spekulationen der Theologen, aber ohne praktischen Wert für das religiös-sittliche Leben. Demgegenüber ist zu sagen, daß dieses Geheimnis schon rein vom Standpunkt der Erkenntnis her für unsern Gottesgedanken (unser Gottesbild, wie man heute gerne formuliert) von größter Bedeutung ist, so daß der hl. Augustinus zu Beginn seines großen Werkes De Trinitate (I, 3) sagt, nirgends sei allerdings die Untersuchung so schwierig, nirgends der Irrtum so gefährlich, nirgends aber auch die Frucht unserer Mühen so groß wie hier. Es verstattet uns einen Blick in das innerste Leben Gottes, in die Tiefen der Gottheit, die uns ohne Offenbarung verborgen geblieben wären. Wir wissen freilich, daß trotz der göttlichen Selbsterschließung das Geheimnis des göttlichen Innenlebens uns immer mit einem gewissen Schleier verhüllt bleibt. Aber sollen wir deshalb unsere Augen vor ihm verschließen, nicht vielmehr uns bemühen, in das Geheimnis so tief einzudringen, als uns Gott verstattet? Überall sonst lockt das Geheimnis den Menschengeist. „Geheimnisvoll Natur am lichten Tage ist", sagt der Dichter, und wie müht sich die Naturwissenschaft seit Jahrhunderten, in ihre Geheimnisse einzudringen! Wie freut sie sich, wenn sie im gewaltigen Universum kraft vollkommenerer Instrumente in weitere, für unser Zahlensystem kaum faßbare Fernen vorgedrungen ist oder wenn sie im Kleinsten, im Atom, wieder ein Universum im kleinen entdeckt hat, in dem die Elektronen um den Atomkern kreisen! Wie sucht sie das Geheimnis des Lebens in der Natur zu ergründen! Und der Urheber der Natur und des Lebens sollte nicht solcher und größerer Mühe wert sein? Oder, um ein anderes Beispiel zu nennen, wie bemüht sich die Geschichts- und Literaturwissenschaft, in die Geistesgeschichte der Menschheit, in die Psychologie der Großen im Reiche der Geister einzudringen! Kein Wort, kein Brief von ihnen, kein Zettelchen aus ihrem Nachlaß ist zu gering, es wird in ihren gesammelten Werken notiert. Und der Vater der Geister sollte nicht das gleiche Interesse erwecken? Der Hunger und Durst nach Erkenntnis sollte vor ihm haltmachen, zumal dann, wenn er in liebender Herablassung uns einen Blick in sein Innerstes verstatten will? Der Heiland selbst hat ja in seiner Abschiedsrede darauf hingewiesen, welch ehrendes Vertrauen, welch zarte Liebe in dieser Enthüllung seines verborgensten Lebens liegt (Jo 15, 15): „Nicht mehr Knechte nenne ich euch; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut; Freunde habe ich euch genannt; denn alles, was ich von meinem Vater gehört habe (weiß), habe ich euch geoffenbart." „Niemand hat Gott je gesehen", schreibt der hl. Johannes in seinem Prolog, „der Eingeborene aber, der Gott ist und im Schoß des Vaters ruht, der hat uns Kunde von ihm gebracht" (Jo 1, 18). Ähnlich schreibt der hl. Paulus (1 Kor 2, 10 ff.): „Was im Innern des Menschen ist, weiß niemand als der Geist, der im Menschen ist; so kennt auch niemand das Innere Gottes, als nur der Geist Gottes. Uns aber hat es Gott durch seinen Geist geoffenbart; denn der Geist ergründet alles, auch die Tiefen der Gottheit." Sollte es da nicht der Mühe wert sein, seiner Offenbarung zu lauschen?

I. Was sagt uns nun das Geheimnis? Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis, das der Priester im Morgengebet des Dreifaltigkeitsfestes in seinem Brevier betet, sagt darüber:

Das ist der katholische Glaube: Wir verehren den einen Gott in der Dreifaltigkeit und die Dreifaltigkeit in der Einheit, ohne die Personen zu vermengen und ohne das Wesen zu spalten.

Eine andere ist nämlich die Person des Vaters, eine andere die des Sohnes, eine andere die des Heiligen Geistes.

Aber Vater und Sohn und Heiligem Geist ist zu eigen die eine Gottheit, gleiche Herrlichkeit, gleichewige Majestät...

Gott ist der Vater, Gott der Sohn, Gott der Heilige Geist, und doch sind nicht drei Götter, sondern ein Gott ist es nur...

Und in dieser Dreifaltigkeit gibt es kein Früher und Später, kein Größer und Kleiner, sondern alle drei Personen sind gleich ewig und sind sich ganz gleich, so daß die Einheit in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit anzubeten ist.

So lehrt also der Glaube, daß in dem einen Gott drei voneinander verschiedene Personen sind, Vater, Sohn und Heiliger Geist, daß diese drei Personen aber nur ein einziges Wesen besitzen und darum dem Wesen nach ganz und gar gleich sind.

Ist es notwendig, über den Begriff von Person und Natur weitläufig zu sprechen, ehe von dem Geheimnis selbst die Rede ist, wie H. Rahner[1] meint? In der Predigt dürfte es sich erübrigen. Im Unterricht, wo der Lehrstoff in mehreren Unterrichtsstunden dargeboten werden kann und das Geheimnis der Menschwerdung ebenfalls ein Eingehen auf diese Begriffe notwendig macht, genügt es zu sagen: Person im Sinne des Dogmas (nicht im modernen, psychologisch orientierten Begriff von Persönlichkeit) ist ein vernünftiges (geistiges) Wesen, das ganz für sich besteht, nicht als Teil einem anderen anhaftet oder einem andern eigen ist, anders ausgedrückt, der eigenständige Besitzer, Inhaber, Träger einer geistigen Natur oder Wesenheit. Im ganzen Bereich unserer Erfahrung ist nun jedes vernünftige Einzelwesen Person und ist jede Person Besitzerin nur einer Natur. Anders im Bereich der übernatürlichen Ordnung, wie sie uns die Offenbarung erschließt. Hier gibt es eine individuelle menschliche Natur, die nicht auch menschliche Person ist, weil ihr das fehlt, was das Personsein ausmacht, das Ganzfürsichbestehen, da sie aufgenommen ist in die Vereinigung mit der Person des Sohnes Gottes, der sich in der Menschwerdung diese menschliche Natur zu eigen gemacht, sie in seine göttliche Person aufgenommen, so also weit über das menschliche Personsein hinausgehoben hat. So ist in Christus die eine Person des Sohnes Gottes Trägerin, Besitzerin von zwei Naturen, der göttlichen von Ewigkeit her, der menschlichen durch Geburt aus Maria. In Gott aber ist das eine und einzige Wesen im Besitze von drei Personen und ist jede Person eigenständige Besitzerin, Trägerin der absoluten Geistnatur Gottes, so wirklich Person in unserm oben präzisierten Sinne, aber, da diese nur einmal existieren kann, nicht je einer eigenen, sondern der einen und einzigen göttlichen Natur. Verschieden aber und so eigentständig sind die Personen dadurch, daß jede dieser Personen die eine Natur je auf ihre eigene Art besitzt und sich dadurch von jeder andern als selbständiger Träger dieser Natur unterscheidet, die erste Person als der Vater, der, selber ungezeugt, durch Zeugung dem Sohne seine göttliche Natur mitteilt, die zweite als der Sohn, der durch die ewige Zeugung die göttliche Natur besitzt, die dritte Person, die sie vom Vater und Sohn in einem einzigen ewigen Akt der Hauchung empfängt (die sog. Personalproprietäten): So kann die Kirche in der Präfation auf die heiligste Dreifaltigkeit singen: *Ut in confessione verae sempiternaeque Deitatis et in personis proprietas et in essentia unitas et in majestate adoretur aequalitas.*

Darin besteht freilich das undurchdringliche Geheimnis, wie drei Personen das eine und gleiche Wesen besitzen können, ohne zu verarmen. Die Lösung wird darin gesucht werden müssen, daß das göttliche Wesen wegen seines unendlichen Reichtums an Vollkommenheit nur einmal existieren, aber auch ebendeshalb dreien eigen sein kann, ohne daß eine der göttlichen Personen entbehrt, was die andere als ihre Eigentümlichkeit besitzt, und daß es drei Personen auszufüllen vermag. Anders im Geschöpflichen. Hier vermag die individuelle menschliche Natur wegen ihrer Begrenztheit immer nur eine Person auszufüllen; ebendeshalb kann aber die Idee des Menschen, wie sie vor dem Geiste Gottes steht (das Menschenbild, wie man jetzt gerne sagt), sich in ihrem Inhaltsreichtum (trotz der geschöpflichen Begrenztheit) nicht in e i n e m Menschenwesen erschöpfen, sondern sich nur in einer unübersehbaren Vielfalt und Mannigfaltigkeit der

[1] Eine Theologie der Verkündigung[2] (Freiburg 1939) S. 20.

Individualitäten auswirken und so die göttliche Vollkommenheit einigermaßen würdig abspiegeln.

Wer möchte übrigens sagen, daß Gott, der über all unser Erkennen ist, genau so Person sein müßte wie wir, die wir nur ein ganz schwaches Abbild seiner Natur und Wesenheit sind? Gewiß, wenn der Dichter sagt: „Größtes Glück der Erdenkinder ist doch die Persönlichkeit", muß Gott Persönlichkeit besitzen; aber er, der alle unsere Begriffe und unser Begreifen überragt, wird Überpersönlichkeit sein, wenn auch nur die Offenbarung uns die Art, wie er Persönlichkeit ist, enthüllen kann.

Als schwachen Vergleich, um den dreifach verschiedenen Besitz der einen Natur zu veranschaulichen, könnte man sagen: Eine Familie, Vater, Mutter, Kind, können ein großes Familiengut besitzen, jede Person auf einen ihr eigenen Besitztitel hin, ohne dadurch beeinträchtigt zu sein, daß die andern ebenfalls daran teilhaben. Wäre das Familiengut, was unmöglich ist, unendlich, so wäre jedes Familienglied tatsächlich, trotz des Mitbesitzes der andern, im Besitz eines unendlichen Reichtums. So ist jede göttliche Person unendlich reich im Besitz des einen unendlichen göttlichen Wesens, und keiner geht etwas ab von ihrem Reichtum, weil die andern Personen es ebenfalls, wenn auch auf andre Art, besitzen.

Wie ist nun das Geheimnis von dem einen Gott in drei Personen in der Heiligen Schrift ausgesprochen?

Im Alten Bund hat Gott sich den Menschen als den einen wahren Gott geoffenbart, der Himmel und Erde erschaffen, der die Geschicke der Menschen und Völker lenkt, der allem Leben, Gedeihen und Odem gibt, und die Propheten haben angesichts der Gefahr des Abfalls zum Vielgötterglauben immer wieder darauf hinweisen müssen, daß nur ein Gott ist im Himmel, dem alle Anbetung gebührt, daß es Torheit und Sünde ist, mehreren Göttern zu dienen, wie die Heiden taten.

Als der Heiland in die Welt kam, hat er dieses Gebot bestätigt, das Gott der Herr im Alten Bunde gegeben: „Höre, Israel, der Herr unser Gott ist ein einziger Gott; du sollst den Herrn deinen Gott allein anbeten und ihm allein dienen" (Dt 23, 43; Mt 4, 10). Aber er hat uns einen neuen Blick eröffnet in die Tiefen der Gottheit, und er konnte es; denn er ist ja selbst von dort zu uns gekommen. Er hat uns gelehrt, daß im Schoße der Gottheit ein Vater ist, derjenige, den er seinen Vater nennt mit Ausschluß aller andern vom gleichen Verhältnis, ein Sohn, ein wahrer, eigentlicher Sohn, der er selber ist, und als dritte Person der Heilige Geist, und daß doch alle drei dem Wesen nach eins sind, der eine und wahre Gott.

Wer mag das Geheimnis verstehen? Aber wir können doch etwas von ihm ahnen, nachdem der Heiland selbst den Schleier gelüftet hat, der bis dahin über demselben gelegen war. Aus all dem, was uns der Heiland über seinen Vater, über sich als den Sohn und später auch über den Heiligen Geist gesagt hat, sehen wir: Im Schoß der Gottheit ist ein wunderbares Geben und Empfangen. Der Vater, in dem die ganze Fülle der Gottheit wie in ihrer Quelle ist, läßt in seinem Überreichtum und in wunderbarer Fruchtbarkeit sein ganzes Wesen, die ganze Fülle seiner Vollkommenheit, sein göttliches Leben überströmen auf eine zweite göttliche Person, die wir Sohn nennen. Ohne selbst etwas von seiner Seinsfülle zu verlieren, zeugt er von Ewigkeit, freilich auf eine ganz geistige Weise, wie es dem reinen Geist gebührt, den Sohn und teilt ihm alles mit, was er selbst besitzt, so daß der Sohn sagen kann: „Alles, was der Vater hat, ist mein" (Jo 16, 15), und wiederum: „Alles, was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist mein" (ebd. 17, 10), und daß er sprechen kann von der „Herrlichkeit, die er beim Vater besaß, ehe denn die Welt war" (ebd. 17, 5). Und nun schaut der Vater in ihm sein wesensgleiches Abbild, an dem er sich erfreut, wie nur je unter uns Menschen ein Vater sich an seinem Sohne erfreute, wenn er in ihm sein lebendiges Ebenbild erblickte. Darum spricht er beim Psalmisten: „Mein Sohn bist du; heute habe ich dich gezeugt" (Ps 2, 7), und bei der Taufe im Jordan (Mt 3, 7): „Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe." Und wie der Vater den Sohn liebt, so liebt der Sohn den Vater, in dem er sein Urbild und den Urquell seines ganzen göttlichen Lebens sieht; sie umfangen sich in innigster gegenseitiger Liebe, und in dieser Liebe teilen sie ihr ganzes göttliches Wesen und Leben einer dritten Person mit, dem Heiligen Geist, der Gott ist wie der Vater und der Sohn, „der mit dem Vater und dem Sohne zugleich

angebetet und verherrlicht wird", wie das Credo der heiligen Messe sagt, das heißt, der gleicher Ehre und Anbetung würdig ist wie Vater und Sohn, weil er die gleiche göttliche Natur und Wesenheit besitzt wie der Vater und Sohn, von denen er ausgeht. Er ist, weil er aus der Liebe des Vaters und des Sohnes hervorgeht, gleichsam das Unterpfand ihrer gegenseitigen Liebe, ein Ausfluß derselben, darum die Person der Liebe selbst, das Band der Liebe des Vaters und des Sohnes und die Wonne der heiligsten Dreifaltigkeit. Wie er aus der Liebe alles empfängt, gibt er in heiliger Liebe auch alles an den Vater und Sohn zurück, was er empfangen.

Erst in diesem gegenseitigen Geben und Empfangen ist Gott unendlich reich und selig, ist in Gott, dem Einen und Dreieinen, eine unendlich beglückende Gemeinschaft, so wie, wenn ich ein ganz schwaches Bild aus der menschlichen Gemeinschaft nennen darf, die christlichen Ehegatten, die schon vorher in echter Liebe sich umfangen, erst dann wahrhaft reich und glücklich sind, wenn sie in einem Kinde sich selbst ein Pfand und ein neues wirksames Band ihrer gegenseitigen Liebe geschenkt haben, wenn sie im Kinde ihr leibhaftiges Abbild erblicken und wiederum vom Kinde, dem sie in Liebe das Dasein geschenkt haben, nun auch wiederum Liebe als köstliche Gegengabe empfangen.

Will man für geweckte re Geister das Verständnis des Geheimnisses noch vertiefen, so mag ausgeführt werden: Fragt man, worauf es denn beruhe, daß in dem einen Gott drei Personen sind, drei selbständige Besitzer der einen und einzigen göttlichen Natur, so lautet die Antwort: Auf dem unendlich reichen inneren Leben Gottes, das sich in den beiden Ausgängen, der ewigen Zeugung des Sohnes und der Hauchung des Heiligen Geistes, auswirkt. Diese Hervorgänge können sich in Gott als einem rein geistigen Wesen nur auf rein geistige Weise vollziehen; darum sind alle materiellen Vorstellungen von der Zeugung und Hauchung fernzuhalten, ist insbesondere nicht von einem mütterlichen Prinzip bei der göttlichen Zeugung die Rede. Da ein rein geistiges Wesen sich nur in den Akten des Erkennens und Wollens betätigen kann, sind die beiden Hervorgänge in Gott als Akte des göttlichen Erkennens und Wollens oder, da der höchste Akt des Wollens die Liebe ist, der Liebe zu fassen.

Die Zeugung des Sohnes ist als Akt der göttlichen Selbsterkenntnis zu verstehen. Gehen wir von unserm Selbsterkennen aus, das uns eine Analogie bietet. Wir erkennen uns selbst in unserm Selbstbewußtsein und machen uns in Gedanken gleichsam ein Bild von uns (wie der Maler bisweilen ein Selbstporträt). Aber unsere Selbsterkenntnis ist nur sehr unvollkommen; wir brauchen eine Vielheit von Begriffen und Worten, um uns oder andern Rechenschaft zu geben über das, was in uns ist; zudem bleibt diese Selbsterkenntnis immer etwas Unselbständiges (Akzidentelles), ein Gedanke, eine Vorstellung, die im Schlaf sogar wieder ganz unter die Schwelle des Bewußtseins versinkt. In Gott als dem vollkommensten Geistwesen ist nun eine höchst vollkommene Selbsterkenntnis, ein Begreifen seiner selbst, und zwar in einem einzigen ewigen Akt. In dieser Selbsterkenntnis erzeugt er in sich ein Bild von sich, aber nicht ein unvollkommenes wie wir, sondern ein Bild, das sein ganzes Wesen ausdrückt, ein wesensgleiches Bild (vgl. Kol 1, 15: Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes; Hebr 1, 3: Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens). Der Vater spricht, anders ausgedrückt, seine ganze Selbsterkenntnis, was wir nie können, in einem einzigen Wort aus, legt in dieses Wort sein ganzes Wesen, und zwar auf so vollkommene Weise, daß dieses Bild oder Wort nicht ein flüchtiges, schnell vorübergehendes ist wie das unsrige, sondern ein ewiges, das als selbständiges Du, als eigene Person ihm gegenübersteht, die, weil gezeugt vom Vater, „Sohn", weil geistig gezeugt, „Wort", „Logos" heißt.

Zu dieser Erklärung des ersten Hervorgangs gibt uns der bekannte Eingang des Johannesevangeliums das Recht: „Im Anfang (von Ewigkeit her, bevor die Welt ihren Anfang genommen hat) war das Wort, und das Wort war bei Gott (beim Vater als ein von ihm verschiedenes), und Gott war das Wort (weil mit ihm wesensgleich)." Zur Verdeutlichung der rein geistigen Zeugung darf man darauf hinweisen, daß es uns geläufig ist, von einem geistigen Konzipieren, künstlerischer Konzeption zu sprechen, das Werk des Dichters ein Kind seiner Muse zu nennen. Was freilich für uns immer ein Geheimnis bleiben wird, ist das, daß dieses Wort nicht wie bei uns ein bloßes Gedankengebilde, sondern eine eigene göttliche Person ist. Den Grund dafür müssen wir darin suchen, daß in Gott das Denken selbst nichts Akzidentelles ist, sondern identisch ist mit dem göttlichen Sein, so daß mit der Aussprache des Gedankens zugleich eine Mitteilung des Wesens gegeben ist. Darin bewahrheitet sich die andere Analogie, auf natürlichem Gebiet, die Zeugung biologisch gesehen, da sie auch im Endlichen der Hervorgang einer selbständigen Person ist, und zwar einer dem zeugenden Prinzip artgleichen Person.

Es ist nur eine konsequente Fortführung des Gedankens, wenn nun der zweite Hervorgang in Gott, der Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und Sohn, als ein solcher kraft des göttlichen Wollens bzw. der Liebe gefaßt wird. Das Wollen und Lieben folgt dem Erkennen. Der Vater liebt den Sohn, in dem er sein wesensgleiches Abbild erkennt, der Sohn den Vater, in dem er sein Urbild schaut, den Urquell all seiner eigenen Schönheit und Herrlichkeit. Beide umfangen sich in einem einzigen Akt vollkommenster Liebe; ihre wechselseitige Liebe schlägt gleichsam in einer einzigen Liebesflamme zusammen oder auch in einem einzigen Liebeserguß oder, um ein Bild vom menschlichen Affektsleben zu gebrauchen, in einem großen Hauch der Liebe (vgl. Liebe atmen, Freude atmen, Haß schnauben, womit unsere Sprache starke Affekte ausdrückt) und legt in diesen Hauch ihr ganzes göttliches Sein und Wesen, aber wiederum so, daß dieser Hauch nicht wie bei uns als ein Affekt vorübergeht und verweht, wie ein flüchtiges Feuer bald erlischt, sondern zur selbständigen Person wird, ein selbständiger Träger der göttlichen Wesenheit, gleichwesentlich mit Vater und Sohn, aber persönlich durch die Art seines Ausgangs von beiden verschieden. So versteht man, weshalb die dritte Person in der Gottheit die Person der Liebe ist und ihr die Werke der Liebe zugeeignet werden.

Auch für die Erklärung des zweiten Hervorgangs kraft der göttlichen Liebe gibt uns die Heilige Schrift Anhaltspunkte. Die dritte Person wird eben wegen des Hervorgangs aus dem einen Hauch der Liebe πνεῦμα, „Hauch" genannt, lateinisch *Spiritus,* Wind, Hauch, während im deutschen Namen „Geist" dieser Sinn nicht zur Geltung kommt. So ist es uns aber auch verständlich, warum der Heilige Geist in seinem geheimnisvollen Wirken mit dem Winde verglichen wird, von dem man nicht weiß, woher er kommt und wohin er geht (Jo 3, 8), weshalb Christus den Heiligen Geist den Aposteln verleiht, indem er sie anhaucht (Jo 20, 22), und weshalb dieser an Pfingsten, wo er in seiner ganzen Fülle gegeben wird, unter dem Symbol eines gewaltigen Sturmwindes und, wegen seines Charakters als der Person der Liebe in Gott, unter der Gestalt feuriger Zungen herabkommt.

Dieses tiefere Verständnis des Geheimnisses läßt uns auch verstehen, warum mit diesem zweiten Ausgang der innergöttliche Lebensprozeß seinen Abschluß findet und nicht von weiteren Hervorgängen die Rede sein kann; einmal weil nur zwei Betätigungen des reinen Geistes möglich sind und beide in Gott je in dem einen Lebensakt sich erschöpfend auswirken, sodann weil mit dem Hervorgang der dritten Person, die das Band der Liebe, der Jubel der heiligsten Dreifaltigkeit ist, die vollkommene Freude und Seligkeit in Gott gegeben ist, die keiner Ergänzung bedarf. Der dreifaltige Gott ist der Gott, der sich selbst genügt.

Hat es also einen Wert, daß uns der Sohn Gottes diesen Blick in den Schoß der Gottheit gewährt hat? Wir verstehen erst so, daß Gott, wie das Vatikanische Konzil sagt (sessio 3, cap. 1), in sich und aus sich überaus selig ist. Wenn wir nur wüßten, was das Alte Testament uns über Gott geoffenbart hat, daß Gott einer ist und kein anderer neben ihm, und daß er der Seiende ist, wie er sich am brennenden Dornbusch nennt, nicht aber, daß in dem einen Gott drei göttliche Personen sind, die das eine und einzige göttliche Wesen besitzen, dann möchte Gott uns als einsam und zugleich als ein starres, unbewegliches Wesen und darum unglücklich erscheinen; denn jedes lebende Wesen sucht nach Gemeinschaft, sehnt sich nach trautem Verkehr mit seinesgleichen und ist erst in dieser Gemeinschaft glücklich. Nun, da wir wissen, daß in Gott eine solche Gemeinschaft ist, ein solches gegenseitiges Geben und Empfangen, ein wechselseitiges Erkennen und Lieben, geht uns wenigstens eine Ahnung auf davon, daß Gott in sich überaus selig ist, und begreifen wir auch das Wort des Psalmisten (Ps 36, 1): „Mein Gott bist du, weil du meiner Güter nicht bedarfst."

Dabei ist ersichtlich, wieviel vollkommener und seliger diese Gemeinschaft in Gott ist als jede irdische Gemeinschaft, so ideal sie auch sein mag. Wo hienieden auch nur drei beisammen sind, hat jeder seine eigene Natur und damit seine eigene Art, so daß das Sprichwort sagt: „Viel Köpfe, viel Sinne", und so wird es nie zu einer so vollkommenen Übereinstimmung kommen, daß nicht bisweilen Mißverständnisse, Zwistigkeiten entstünden. In Gott gibt es aber — das ist freilich das Geheimnis, das sich unserm letzten Verstehen entzieht — zwar eine Mehrheit von Personen, aber nur eine göttliche Natur und Wesenheit, darum auch nur ein Denken, ein Wollen, ein Wirken; darum ist in ihm vollendete Einheit, aber es fehlt ihm nicht der Vorzug der Gemeinschaft, die erst beglückt; es ist in ihm eine Mehrheit der Personen, aber ohne den Mangel der Zwiespältigkeit, die sich sonst findet, wo eine Mehrheit von

Personen ist. *O beatissima Trinitas,* o seligste Dreifaltigkeit, hat der hl. Franz Xaver oft in heiligem Entzücken ausgerufen, wenn er sich in die Betrachtung des göttlichen Geheimnisses versenkte. So mögen auch wir sprechen, auch wenn wir nur wenig von dem verstehen, was uns das Wort Gottes über das Geheimnis enthüllt.

So hat auch, um ein anderes zu erwähnen, der christliche Gottesbegriff, wie er sich uns im Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit darbietet, allein es vermocht, die Gegensätze aufzulösen, die sich in der Geschichte der Religion und der Philosophie immer zeigten: entweder verfiel man, um der Idee einer starren, toten Einheit in Gott zu entgehen, dem Polytheismus, der Vielgötterei, und malte sich dann das selige Leben der Götter in allerlei mythologischen Erzählungen aus, hob aber gerade das auf, was das Wesen des absoluten, höchsten Wesens ausmacht, die Einheit und Einzigkeit; oder man kam zum Pantheismus, indem man lehrte, daß die Gottheit zum Zweck ihrer Vollendung eine Entwicklung eingehe und mit innerer Notwendigkeit eine Welt aus sich heraussetze, in der die Gottheit zur Erscheinung komme, um im höchsten irdischen Wesen, dem Menschen, erst zum Bewußtsein ihrer selbst zu gelangen, unterwarf damit aber doch Gott der ganzen Beschränktheit der Welt, ihrer Endlichkeit und Armseligkeit und zog sie in alle Übel, ja selbst alle Sünden der Welt hinein. Beiden Grundirrtümern entzieht unser Gottesbegriff das Fundament, er zeigt insbesondere, daß Gott nicht die Kreatur aus einem inneren Bedürfnis heraus, etwa um selig zu sein, schafft, daß er vielmehr nur aus ganz reiner Liebe, in vollkommener Freiheit die Welt schafft, um andere Wesen an seiner Güte, zuletzt selbst an seiner Seligkeit teilnehmen zu lassen.

Damit kommen wir zu einem weiteren Gedanken über den Wert der Offenbarung des Gottesbildes, das uns der Heiland vermittelt hat. Nur so können wir einigermaßen ahnen, was uns bestimmt ist im Himmel, welches das selige Ziel ist, das unser wartet. Wir sollen, wenn wir als Kinder Gottes, in seiner Gnade und Liebe aus dem Leben scheiden, so sagt uns der hl. Johannes (1 Jo 3, 2), Gott schauen, so wie er ist, also den dreifaltigen Gott, vor dem die Seraphim in Ehrfurcht ihr Angesicht verhüllen, sollen, wie der hl. Paulus sagt (1 Kor 13, 12), ihn von Angesicht zu Angesicht schauen, in diesem durch nichts mehr behinderten Erkennen in vollkommener Liebe zu ihm erglühen, so in das unendlich reiche göttliche Erkennen und Lieben, wie es sich uns im Schoße der heiligsten Dreifaltigkeit schon hienieden ahnungsweise enthüllt hat, in das selige Leben des dreifaltigen Gottes ganz und gar hineingezogen, in den Strom der Wonne versenkt werden, der vom Vater zum Sohn, vom Vater und Sohn zum Heiligen Geist überfließt und von diesem durch den Sohn zurückströmt, wie die Wasser des Meeres zurückkehren zu den Quellen, von denen sie ausgegangen sind.

Freilich, wir sind hienieden viel zu sehr ins Sinnliche und Irdische verstrickt, als daß wir uns von dieser rein geistigen Freude und Seligkeit eine Vorstellung machen könnten, und darum sagt der hl. Paulus (1 Kor 2, 9): „Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört und in keines Menschen Herz ist es gedrungen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben"; aber es ist gewiß: So hoch die Seele über dem Leib, so hoch der Himmel über der Erde steht, so hoch steht die Seligkeit bei Gott und in Gott über aller irdischen Seligkeit, über allem menschlichen Ahnen und Verlangen.

Wäre also die Offenbarung des Geheimnisses der heiligsten Dreifaltigkeit wertlos für uns, weil wir es nicht ganz zu erfassen vermögen? Der Blick auf das Ziel, das uns winkt, soll unser ganzes sittlich-religiöses Leben bestimmen, ihm aber auch den Antrieb und die Kraft geben, es über alle Hindernisse hinweg zu erstreben.

II. So groß die Bedeutung der Offenbarung des Trinitätsgeheimnisses für die Vertiefung und Vervollkommnung unserer Gotteserkenntnis ist, so dürfte sie doch im Heilsplane Gottes deshalb vor allem erfolgt sein, weil nur so das Heilswirken Gottes in und an der Menschheit verständlich wird, so sehr auch dieses im Geheimnis verborgen ist. Nur unter Voraussetzung des Trinitätsgeheimnisses wird für uns die Sendung des Sohnes in die Welt im Werke der Menschwerdung zum Zwecke der Erlösung und die Sendung des Heiligen Geistes mit seiner Gnadenwirksamkeit in der Kirche und Seele verständlich.

Tatsächlich ist die Offenbarung der Trinität nur Schritt für Schritt im Zusammenhang mit diesem Heilswirken Gottes erfolgt. Während im Alten Testament sich nur schwache Andeutungen desselben finden (die deutlichsten im Zusammenhang mit den messianischen Weissagungen), enthüllt sich das Geheimnis mit dem Eintritt des Sohnes Gottes in die Welt; so schon bei der Verkündigung, dann zu Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit bei der Taufe, namentlich aber in den Streitreden Jesu mit den Pharisäern und Schriftgelehrten über seine Messianität und Gottheit. Die Person des Heiligen Geistes wird erst deutlicher enthüllt, als seine Sendung nahe bevorsteht; so in den Abschiedsreden, in denen der Herr ihn als den anderen Beistand (Tröster) verheißt, der an seine Stelle tritt, wenn er zum Vater heimgegangen ist. Und erst im letzten Wort des Auferstandenen, im Taufbefehl, kommt die Offenbarung zum lapidaren Abschluß, wo Vater, Sohn und Heiliger Geist ganz klar als drei Personen von gleicher Autorität und Kraft, darum einer Wesenheit erscheinen, in deren Namen das nun durch Christus erworbene Heil den Menschen aller Zungen vermittelt werden soll.

Jedenfalls ist so viel sicher, daß die Person Jesu Christi, seine Menschwerdung und sein ganzes Werk dem gänzlich unverständlich bleibt, der das Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit nicht kennt und anerkennt. Das hat die ganze rationalistische Theologie bewiesen, die sich vergeblich bemüht, den Schlüssel zu finden zu dem ganz einzigartigen Gottessohnbewußtsein Jesu, das aus allen seinen Worten, schon aus denen des zwölfjährigen Jesusknaben spricht. „Wie er dazu kam, bleibt sein Geheimnis," das ist ihre ganze Lösung des für sie unlösbaren Rätsels [2]. Anders, wer das Geheimnis der ewigen Zeugung im Schoße der Gottheit im Glauben erkannt hat; er versteht, daß der Vater seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt „in der Gestalt des sündigen Fleisches und um der Sünde willen und so die Sünde verurteilte an seinem Fleische" (Röm 8, 3), daß „er seinen Sohn sandte, geboren aus dem Weibe, damit wir die Annahme an Kindes Statt empfingen" (Gal 4, 4). Ja das so geheimnisvoll dunkle Wort des Johannesprologs 1, 14: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt" wird in diesem Glauben licht und zur Leuchte, die das ganze Evangelium erhellt. Das gleiche gilt von der ganzen Art, wie der Herr von sich redet; einerseits weiß er sich vom Vater unterschieden: er ist von ihm ausgegangen (Jo 7, 28), vom Vater gesandt (5, 24; 8, 16), hat alles vom Vater empfangen, tut, was er den Vater tun sieht (Jo 5, 19), verkündet, was er von ihm hört (8, 26. 29. 40), weil er eben eine vom Vater verschiedene Person ist; anderseits weiß er sich in allem mit ihm eins (10, 30), wirkt alles wie der Vater (5, 17 ff.), hat das gleiche Wissen vom Vater wie der Vater von ihm (Mt 11, 27; Jo 6, 46; 8, 55), nimmt die gleiche Ehre für sich in Anspruch wie der Vater (Jo 5, 23), besaß die Herrlichkeit beim Vater, ehe denn die Welt war (17, 5), deshalb nämlich, weil er eines Wesens ist mit dem Vater (10, 38); er ist im Schoß des Vaters und der Vater ist in ihm (10, 38; 14, 11; 17, 21), weil er, obwohl von ihm ausgegangen und in die Welt gekommen, sich doch nie von ihm getrennt hat, so wenig der Strahl sich trennt von der Sonne, die ihn aussendet, der Gedanke von dem Geiste, der ihn denkt, so daß er das ganz geheimnisvolle Wort sprechen kann: „Wer mich sieht, sieht auch den Vater" (Jo 14, 8). Er ist eben kraft der ewigen Zeugung das wesensgleiche Bild des Vaters; in ihm haben wir darum die vollendetste Gottesoffenbarung, die persönliche Offenbarung des Vaters in seinem Sohne, im ewigen Wort, das Fleisch geworden, nicht mehr bloß in seinem Offenbarungswort, darum auch die vollkommenste Offenbarung seiner Vatergüte, die in seinem Sohne für uns sichtbar geworden ist. „Darin hat sich die Liebe Gottes zu uns geoffenbart, daß er seinen eingeborenen Sohn in die Welt sandte, damit wir durch ihn das Leben haben" (1 Jo 4, 9). Weil er hervorgegangen ist aus der Erkenntnis des Vaters, weil in ihn das ganze göttliche Wissen hineingelegt ist, ist er d i e Wahrheit; weil der Vater ihm gegeben hat, das Leben in sich selbst zu haben, wie er es in sich als dem Urquell des Lebens hat (Jo 5, 26), ist er d a s Leben und zugleich für uns d e r Weg, auf dem wir zur Gotteserkenntnis, zur Anteilnahme am göttlichen

[2] Vgl. H a r n a c k, Wesen des Christentums.

Leben, zuletzt zum Vater selber gelangen, wie er es in dem majestätischen Wort ausspricht (Jo 14, 6): „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater als durch mich."

Wie die Sendung des Sohnes und sein Heilswirken wird auch die Sendung und das Wirken des Heiligen Geistes nur verständlich auf dem Hintergrund des trinitarischen Gottesbegriffes. Dieser Geist, „der vom Vater ausgeht", der „vom Sohn gesendet wird" (Jo 15, 26), der seine Stelle vertreten, der andere Paraklet sein (14, 15), sein Werk in der Welt und den Seelen fortsetzen und vollenden soll, er kann nicht eine bloß unpersönliche Kraft sein; er muß göttliche Person sein wie der Vater und Sohn, die ihn senden; er ist die Person, in der das göttliche Innenleben seinen Abschluß und seine Vollendung findet, die darum auch im Geschöpf das Werk zur Vollendung bringt, das der Sohn begonnen; er ist, weil aus der wechselseitigen Liebe des Vaters und Sohnes entsprungen, die Person der Liebe und Heiligkeit, darum auch Prinzip der Heiligung *(Spiritus sanctificationis* Röm 1, 4) und Liebe, die durch ihn ausgegossen wird in unsere Herzen (Röm 5, 5).

III. Die ganze religiös-sittliche Tragweite des Trinitätsdogmas wird uns aber erst deutlich in der Lehre vom Gnadenleben des Christen; denn das Gnadenleben des Christen ist ein Nachbild und Abbild des innertrinitarischen Lebens Gottes.

Das Dogma zeigt, wie im Schoße der Gottheit der Vater seine ganze Wesens- und Lebensfülle dem Sohne, dann in Gemeinschaft mit dem Sohne dem Heiligen Geiste mitteilt. Das ist urbildlich für die Mitteilung der Gnade an uns; denn was ist die Gnade, vor allem in ihrer höchsten Form, der heiligmachenden Gnade? Teilnahme am göttlichen Leben, *consortium divinae naturae* (2 Petr 1, 4). In der Gnade strömt das göttliche Leben gleichsam hinaus über die Grenzen der Gottheit, hinein in die Kreatur; es wird ihr göttliches Wesen und Leben mitgeteilt, soweit sie dafür aufnahmefähig ist. So ist es begreiflich, daß der hl. Petrus dieses *consortium* als die größte und kostbarste Gabe bezeichnet, deren wir kraft göttlicher Verheißung teilhaftig werden. Es beruht, wie ein Vergleich mit 1 Petr 1, 3 und 2, 4 zeigt, auf der *regeneratio ... ex semine incorruptibili per verbum Dei vivi.* Freilich bleibt diese Teilnahme an der göttlichen Natur geheimnisvoll wie die Mitteilung der göttlichen Natur im Schoße der Gottheit selber. Sie ist, wie das Bild von dem „Samen Gottes, der in uns bleibt" (1 Jo 3, 9), andeutet, Einsenkung eines neuen Lebensprinzips in die Seele, durch das sie über das natürliche Leben hinaus, ja über alle Grenzen der Natur hinaus in eine ganz übernatürliche Sphäre erhoben und zu Akten göttlichen Lebens befähigt wird. So hatte ja der Heiland selbst gesagt (Jo 6, 57): „Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich durch den Vater lebe, so wird der, der mich ißt, durch mich leben." Die Väter der Kirche sehen in dem *Consortium divinae naturae* mit Pseudo-Dionysius (De eccles. hierarchia 1, 3) eine „höchstmögliche Verähnlichung und Vereinigung mit Gott" und veranschaulichen es durch Vergleich mit dem Eisen, das, ins Feuer gelegt, von diesem ganz durchglüht und so umgeformt wird, daß es die Eigenschaften des Feuers annimmt, ohne aber seine eigene Natur aufzugeben. Sie wehren damit einerseits den Gedanken ab, als ob eine Verwandlung in die Gottheit stattfinde (eine solche hatte die Kirchenlehre ja bezüglich der menschlichen Natur Christi ablehnen müssen), betonen aber anderseits, daß es sich nicht etwa bloß um eine moralische Verähnlichung mit der göttlichen Natur und Wesenheit handle, wie sie durch sittliches Streben erreicht werden könne, sondern um eine das innerste Sein des Menschen erfassende Umgestaltung durch eine in dasselbe eingesenkte neue Form, durch die Gott selber die Seele umschafft und ihr eine neue, über die natürliche Gottebenbildlichkeit weit hinausgehende Ähnlichkeit mit sich verleiht. Darum spricht die Heilige Schrift davon, daß der begnadete (getaufte) Christ eine „neue Schöpfung" (Gal 6, 15; 2 Kor 5, 17) ist, „ein neuer Mensch, der geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit" (Eph 4, 24; Kol 3, 10).

Noch deutlicher wird die Abbildlichkeit unserer Gnadenausstattung, wenn wir einen andern Gedanken hinzunehmen. Auch die Art und Weise der Mitteilung des göttlichen Lebens hat ihr Urbild und Vorbild in der Art, wie das Leben im

Schoße der Gottheit selbst mitgeteilt wird, zunächst mit der Mitteilung desselben an die zweite Person, den ewigen Gottessohn. Diese ist, wie wir gesehen, ewige Zeugung. So empfangen wir das göttliche Leben durch die Geburt aus Gott oder die sog. Wiedergeburt. Wie jede Geburt wirkt diese ein neues Leben, als Geburt aus Gott göttliches Leben, als Wiedergeburt fügt sie zu dem natürlichen Leben, das wir von den Eltern empfangen haben, ein zweites hinzu, das übernatürliche Leben aus Gott, freilich nicht ein gleichwesentliches Leben, wie es der Eingeborene vom Vater erhalten hat, aber ein solches, das uns Gott und vor allem dem Sohne ähnlich macht: *similes ei erimus*, so daß wir, wenn dieses Leben einmal seine Vollendung in der Glorie des Himmels erlangt hat, ihn schauen werden, so wie er ist (1 Jo 3, 2), d. h. ihn so erkennen, wie er sich selbst erkennt, und im Gefolge davon so lieben, wie er sich selbst liebt, und in jene Seligkeit hineingezogen werden, die er selbst gewinnt aus der gegenseitigen Erkenntnis und Liebe des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geiste. Und wie nun die ewige Geburt aus Gott der Grund dafür ist, daß die zweite Person in Gott Sohn ist, Sohn im eigentlichsten Sinne, so ist für uns die Geburt aus Gott Grund dafür, daß wir in einem wahren Sinne Söhne (υἱοί Röm 8, 14. 19; Gal 3, 26; 4, 6 f.), Kinder Gottes sind (τέκνα Jo 1, 12; 1 Jo 3, 1 f.; Röm 8, 16), nicht in dem vagen Sinn, wie die rationalistische Theologie eines Harnack gemeint hat, daß wir Gott unsern Vater nennen, uns als Kinder Gottes wissen dürfen, auch nicht bloß in dem Sinne einer Adoptivkindschaft, die nur ein juridisch neues Verhältnis zu Gott schafft, so daß wir den Namen „Kind Gottes" tragen dürfen und gewisse Rechte auf das göttliche Erbe erlangen, sondern so, daß wir, innerlich umgewandelt, Gott im Sein verwandt, ähnlich dem Sohne göttliches Leben in uns tragen, dem Sohne als unserem erstgeborenen Bruder gleichgestaltet, sein Bild in uns tragen. So sagt ja die Heilige Schrift: „Allen, die ihn aufnahmen (in Glaube und Liebe), gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, denen, die glauben an seinen Namen, die nicht aus dem Geblüte, nicht aus dem Willen des Fleisches und nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind" (Jo 1, 13) und Paulus (Röm 8, 29): „Die er vorausgesehen hat, die hat er auch vorausbestimmt, dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu werden, daß er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern." Ist der Sohn das Bild des unsichtbaren Gottes, so tragen wir als seine Brüder das Bild des Sohnes an uns und sind nun herausgehoben aus der Gemeinschaft mit dem ersten Adam und hinaufgehoben zur Ähnlichkeit mit dem zweiten Adam. „Der erste Mensch ist aus der Erde gebildet, darum irdisch, der zweite stammt vom Himmel und ist himmlisch... Wie wir das Bild des irdischen an uns getragen haben, so werden wir auch das Bild des himmlischen an uns tragen" (1 Kor 15, 47 ff.), so sehr, daß auch unser Leib einst an dessen Verklärung teilnehmen wird. Wenn der hl. Paulus auch von der *adoptio filiorum* redet, sieht er darin nicht bloß eine Verleihung der Rechte eines Kindes, sondern ebensosehr wie Johannes eine innere Umschaffung. Er führt die Kindschaft zurück auf das *lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti* (Tit 3, 3). In der Taufe haben wir „einen neuen Menschen, ja Christus selbst (Gal 3, 27) angezogen", sind wir ihm „gleichförmig" geworden, tragen den Geist der Kindschaft in uns; darum gilt uns: „Sind wir aber Kinder, so sind wir auch Erben, Erben Gottes und Miterben Christi" (Röm 8, 15 ff.). Erst in dieser unserer Abbildlichkeit gegenüber dem Sohne erkennen wir die ganze Erhabenheit der Gnade der Gotteskindschaft, die uns mit Johannes (1 Jo 3, 1) sprechen läßt: „Seht, welche Liebe hat uns der Vater bewiesen, daß wir Kinder Gottes heißen und auch sind." Jetzt freilich ist diese Gotteskindschaft noch verborgen („unser Leben ist mit Christo verborgen in Gott" Kol 3, 3): „wenn er aber (der Eingeborene vom Vater) einst erscheint, dann wird es offenbar werden", was es heißt, Kind Gottes zu sein; denn dann „werden wir ihm ähnlich sein und ihn schauen, wie er ist".

Auch der zweite Hervorgang in Gott findet sein Nachbild in unserer Wiedergeburt. Wir werden ja wiedergeboren aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste (Jo 3, 5 ff.). Zur Erklärung dessen, was er damit meint, sagt der Herr: „Was aus dem Fleische stammt, das ist Fleisch; was aus dem Geiste stammt, das ist Geist",

d. h. die natürliche Geburt aus dem Fleische gibt uns das natürliche Leben; die übernatürliche aus dem Heiligen Geiste gibt uns ein höheres, ein geistiges oder besser ein geistliches Leben, ein solches, das uns dem Heiligen Geiste ähnlich macht, ein pneumatisches Leben, das beim hl. Paulus oft πνεῦμα genannt wird; denn jedes Lebensprinzip bringt ihm gleichartiges hervor. So werden wir geistige Menschen" (1 Kor 2, 15; Gal 6, 1), Geistmenschen. Mit einem anderen Bilde sagt der Apostel dasselbe: Wir sind in der Taufe mit dem Heiligen Geiste besiegelt (Eph 1, 13; 4, 30; 2 Kor 1, 22), sein Bild wurde uns eingeprägt, so daß wir nun auch ihm ähnlich erscheinen und vor allem fähig sind, auch ein wahrhaft geistliches Leben zu führen: *Si spiritu vivimus, spiritu et ambulemus* (Gal 5, 25). Weil mit dem Heiligen Geiste besiegelt, sind wir auch wahrhaft und innerlich heilig, nehmen an der Heiligkeit Gottes teil, wie sie sich in der dritten Person ausprägt, die ja eben deshalb „Heiliger Geist" genannt wird. Noch mehr: weil der Heilige Geist die Person der Liebe in der Gottheit ist, darum ist mit ihm und durch ihn „die Liebe ausgegossen in unsere Herzen" (Röm 5, 5), so daß wir nun instandgesetzt sind, Gott mit ähnlicher Liebe zu lieben, wie er sich selbst liebt.

Den Gipfelpunkt ersteigt die Abbildlichkeit unserer Begnadung damit, daß in der durch die geschaffene Gnade geheiligten Seele der Heilige Geist, ja die ganze heiligste Dreifaltigkeit selbst Wohnung nimmt. Bildlich drückt das der hl. Paulus so aus, daß wir Tempel Gottes, Tempel des Heiligen Geistes sind (1 Kor 3, 16; 2 Kor 6, 16; vgl. Jo 14, 23). Doch ist das Verhältnis zu den göttlichen Personen viel innerlicher, als das Bild es auszusprechen vermag. Nach den Worten des Herrn im hohepriesterlichen Gebet werden wir in die innigste Gemeinschaft hineingezogen, die zwischen den göttlichen Personen selbst besteht, so daß auch die Perichorese im Gnadenverhältnis ihr Abbild findet. Wie der Vater im Sohn und Heiligen Geist, der Sohn im Vater und Heiligen Geist, der Heilige Geist im Vater und Sohn ist und so in der heiligsten Dreifaltigkeit die vollkommene Einheit gewahrt ist trotz des Personenunterschiedes, so sind wir im Sohn und Heiligen Geist und dadurch auch im Vater, zugleich aber auch eins im Vater und Sohn und Heiligen Geist. So betet ja Christus (Jo 17, 21 ff.): „Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, so laß sie in uns eins sein, damit die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast. Ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, ihnen gegeben (die Gnade und mit ihr den Anspruch auf die künftige Verklärung), damit sie eins seien, gleichwie wir eins sind (die Homousie findet ihr Nachbild in dem *consortium divinae naturae):* ich in ihnen und du in mir." So kommt es, daß der Vater die Liebe, die er dem Sohne gegeben, auch den durch Gnade angenommenen Söhnen und Brüdern Jesu Christi schenkt: „So laß auch sie vollkommen eins sein, damit die Welt erkenne, daß du mich gesandt und sie geliebt hast, gleichwie du mich geliebt hast." An allen seinen Privilegien will der Sohn sie teilnehmen lassen. Darum fleht er zuletzt: „Vater, ich will, daß da, wo ich bin, auch die bei mir sind, die du mir gegeben hast, damit sie meine Herrlichkeit sehen (und teilen), die du mir verliehen hast; denn du hast mich geliebt, ehe denn die Welt war." Noch einmal kommt er auf die Liebesgemeinschaft zurück, die zwischen Vater und Sohn besteht, und bittet, „daß die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen".

So werden wir also, weil Kinder Gottes und im Heiligen Geist Geheiligte, in die innerste Lebens- und Liebesgemeinschaft mit der heiligsten Dreifaltigkeit hineingenommen, schon hienieden, wo wir ihn in Glaube und Liebe besitzen, erst recht und in vollkommenster Weise, wenn wir ihn schauen von Angesicht zu Angesicht, wo das Unvollkommene und Stückwerk aufhört und wir Gott so erkennen, wie wir selbst erkannt sind (1 Kor 13, 12), und die Liebe ihren Gipfelpunkt ersteigt in der innigsten Gottvereinigung, im Schoße der heiligsten Dreifaltigkeit selber (vgl. auch 1 Jo 1, 3, wo als Ziel der Menschwerdung des Logos die Gemeinschaft, κοινωνία, mit dem Vater und dem Sohne bezeichnet wird).

Darum wird die heiligste Dreifaltigkeit nun auch der Hauptgegenstand unserer Verehrung, der Mittelpunkt der ganzen kirchlichen Liturgie, der Quellgrund alles Gnadenlebens und himmlischen Segens (vgl. den feierlichen Lobpreis der göttlichen Liebe und Gnade Eph 1, 3—14). Das Gnadengeheimnis, wie es sich einzig

im Lichte der heiligsten Dreifaltigkeit enthüllt, wird aber auch zum letzten Fundament für alles sittlich-religiöse Streben der Christen, das weit hinausweist über eine rein natürliche Rechtschaffenheit oder auch rein natürliche Sittlichkeit, vielmehr sich ganz in der übernatürlichen Sphäre bewegen muß, wie es unserer Erhebung zur Gottähnlichkeit und Gottverbundenheit in Christo entspricht. Die Gabe wird auch hier zur Aufgabe: daß wir nun als Kinder Gottes, als Kinder des Lichtes wandeln, daß wir ein wahrhaft geistliches Leben führen, im Geiste, nicht im Fleische wandeln, nicht die Werke des Fleisches tun, sondern die Früchte des Geistes bringen, in der Liebe Gottes bleiben, dadurch, daß wir seine Gebote halten, endlich in jeder irdischen Gemeinschaft (Familie, Kirche, Staat), die ein Abbild jener höchsten Gemeinschaft in Gott ist, die Einheit des Geistes bewahren im Bande des Friedens (Eph 4, 3).

So wird man das erhabenste, wenn auch dunkelste Geheimnis des Christentums nicht unfruchtbar schelten dürfen. Es erweist sich in seinen Auswirkungen für die Heilsgeschichte der Menschheit sowohl wie im Leben des Einzelnen als der fruchtbare Mutterboden eines wahrhaft gottähnlichen, gottverbundenen Lebens. Darum empfangen wir im Kreuzzeichen unter Anrufung der heiligsten Dreifaltigkeit allen Segen aus den Händen der Kirche, rufen mit ihm auf uns selbst, unsere Gebete und Arbeiten den Segen Gottes herab und weihen mit ihm all unser Tun der heiligsten Dreifaltigkeit, daß es sei ein ständiges *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto,* bis es in das *Sanctus, Sanctus, Sanctus* ausmündet in der seligen Gemeinschaft im Himmel.

## Der Heilige Geist in der Liturgie von Dr. Burkhard Neunheuser

In der Heiligen Nacht der Osterfeier, in der geheimnisvoll großen Vigil des Paschatages spricht das Wort der prophetischen Lesungen gleich zu Anbeginn auch vom Gottesgeist: *Et Spiritus Dei ferebatur super aquas.* Gegen Ende des feierlichen Katechumenengottesdienstes greift die Kirche dies Schriftwort in dem danksagenden Weihegebet über das Taufwasser auf; sie ruft Gott an, den Vater, *cuius Spiritus super aquas inter ipsa mundi primordia ferebatur: ut iam tunc virtutem sanctificationis aquarum natura conciperet.* Sie erfleht nun die Erfüllung dieses Typos: *ut, tuae maiestatis imperio, sumat Unigeniti tui gratiam de Spiritu Sancto.* In großartigem Bittruf heißt es deshalb auf dem Höhepunkt des Weihegebetes: *Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus Sancti, totamque huius aquae substantiam regenerandi fecundet effectu.*

Die Bitte um den Heiligen Geist, die in diesen klassischen Gebetsworten sich ausspricht, darf im Sinne der alten Theologie als „Epiklese" bezeichnet werden [1]. In ihr äußert sich eine ganz bestimmte Art und Weise, den Heiligen Geist und sein Wirken zu würdigen, ihn im Rahmen der gesamten Trinität zu sehen und um ihn (bzw. zu ihm) zu beten. Dürfen wir diese Art als typisch bezeichnen? Hat die Liturgie sie durchweg bewahrt? Auf diese Fragen möchten die folgenden Ausführungen eine kurze Antwort geben.

Die Texte und Handlungen der Liturgie, wie sie gegeben sind in der Norm von Missale, Brevier, Rituale und Pontificale der Römischen Kirche, sagen uns aus, in welcher Weise die Liturgie den Heiligen Gottesgeist bekennt, anbetet und weitergibt. Da muß zunächst gesagt sein, mit aller Deutlichkeit: Die Liturgie kennt kein Fest des Heiligen Geistes (wie sie in ihrem Kirchenjahr ja auch kein Fest des Vaters kennt) [2]. Insbesondere ist also Pfingsten kein „Fest des Heiligen Geistes", sondern die Vollendung des *Pascha Domini,* der Auferstehungsfeier

---

[1] Vgl. Odo Casel, Zur Epiklese Jb Lw 3 (1923) 100—102; Neue Beiträge zur Epiklesefrage Jb Lw 4 (1924) 169—178.

[2] Vgl. dazu etwa den Index alphabeticus omnium Festorum im Missale Romanum; er kennt einen ersten Teil: Festa DNIChr, darunter auch Pentecostes und Trinitatis; dann als 2. Teil sofort Festa BMV.

Christi, der vom Thronsitz seiner Herrlichkeit zur Rechten des Vaters den versprochenen Heiligen Geist auf die Apostel, die Kirche herabsendet (vgl. darüber weiter unten). Immerhin drängen sich an diesem abschließenden Höhepunkt der Osterzeit die Zeugnisse der Liturgie über den Heiligen Geist naturgemäß doch zahlreich zusammen.

Die Gebetstexte, die den Heiligen Geist erwähnen, sind in der allergrößten Mehrzahl Gebete an den Vater um die Gabe, die Ankunft, die Herabkunft des Heiligen Geistes oder eine ähnliche Entsendung. Als Beispiel sei etwa genannt die Oratio des Pfingstsonntages: *Deus qui hodierna die corda fidelium Sancti Spiritus illustratione docuisti: da nobis in eodem Spiritu recta sapere; et de eius semper consolatione gaudere. Per Dominum ... in unitate eiusdem ...*

Ferner die Postcommunio des Ostersonntages: *Spiritum nobis, Domine, tuae caritatis infunde: ut, quos sacramentis paschalibus satiasti, tua facias pietate concordes. Per Dominum ... in unitate eiusdem ...*

In der Art dieser typisch römischen Orationen sind alle übrigen Orationes gehalten. Nur sehr wenige Gebetsformeln weisen eine unmittelbare Anrede des Heiligen Geistes selber auf; sie sind aber auffallenderweise keine eigentlichen *orationes,* sondern Antiphonen oder hymnische Gesangsstücke, so der Hymnus *Veni Creator Spiritus,* die Sequenz *Veni Sancte Spiritus,* die Antiphon *Veni Sancte Spiritus, reple tuorum corda fidelium* und der Hymnus *Nunc Sancte nobis Spiritus* [3]. Diese wenigen Formeln haben allerdings eine nicht zu verkennende große Bedeutung; sie sind gewöhnlich von besonderer Feierlichkeit umgeben. Die erste Strophe des Hymnus *Veni Creator* wird kniend gesungen, und zwar in der Pfingstoktav täglich zur Terz, also zu der Stunde, in der der Heilige Geist nach Apg 2, 15 auf die Apostel herabkam. Ebenso wird die Antiphon *Veni Sancte Spiritus* stets kniend gesungen. Die Melodie ist von besonderer Eindringlichkeit und flehender Innigkeit, zumal im Alleluja-Vers der Pfingstmesse.

Während aber diese Weise, den Heiligen Geist unmittelbar anzureden, auf die genannten Formeln beschränkt ist und auch die zuerst genannten Orationen außerhalb der Pfingstoktav verhältnismäßig selten sind, wird der Heilige Geist häufig und regelmäßig, ja täglich genannt in den trinitarischen Doxologien und Schlußformeln. Das Gloria der heiligen Messe sagt in seinen Schlußakklamationen: *Quoniam tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu solus altissimus, Iesu Christe, cum Sancto Spiritu in gloria Dei Patris.* Der Kanon der heiligen Messe schließt mit den Worten: *Per ipsum et cum ipso et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus Sancti, omnis honor et gloria per ...* Ähnlich schließen die Orationen in der längeren Schlußformel: *Per Dominum nostrum I. Chr., filium tuum qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus per ...* Oder: *Qui vivis et regnas cum Deo Patre in unitate Spiritus Sancti Deus per ...* Der trinitarische Gleichklang ist noch stärker in der allgemeinen Doxologie *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto.* Sie schließt sich an die Taufformel an *... in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti,* die in der das große Kreuzzeichen begleitenden Formel ohne Änderung zu einem der häufigsten Gebete der Christenheit geworden ist [4]. Die ältere Form der Doxologie: *Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto* [5] ist, soviel mir bekannt, außer etwa in einer an Röm 11, 36 anklingenden Antiphon des Dreifaltigkeitsfestes [6] nicht mehr gebräuchlich.

[3] Gewiß entstammen diese Stücke einer anderen „Schicht" der Liturgie; sie sind jüngeren Datums, stärker germanisch-gallikanischen Ursprunges, liegen außerhalb der Welt altrömischer Gebetsformeln. Das muß gesehen werden, zumal bei ihrer Interpretation in sich. Aber im Rahmen einer systematisch-theologischen Sicht dessen, was die Liturgie der heiligen Kirche sagt, sind sie zweifellos ebenbürtige Zeugen; jedenfalls ist ihr Zeugnis zu hören und einzuordnen.

[4] Offiziell kommt sie in der Liturgie aber wohl nur zu Beginn des Staffelgebetes der heiligen Messe vor.

[5] S. Basilius M., De Spiritu Sancto I. 25; vgl. Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch I² § 23.

[6] 5. Antiphon der Laudes: *Ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia: ipsi gloria in saecula.*

Von großer Mannigfaltigkeit sind endlich auch die doxologischen Schlußstrophen der Hymnen. Doch ist in fast allen Formen der älteren Hymnen das *cum Spiritu Paraclito* kennzeichnend. Andererseits hat aber bereits ein Hymnus wie der am Feste des hl. Johannes d. T. *Ut queant laxis resonare fibris* sogar hier die direkte Anrede: *Gloria Patri . . . et tibi compar utriusque semper Spiritus alme Deus unus omni tempore saecli.*

Naturgemäß sind es immer wieder Trinitätsgebete und -bekenntnisse, in denen auch der Heilige Geist erwähnt wird, insofern er innerhalb der Allerheiligsten Dreifaltigkeit steht. Ganz besonders gilt das von der *Praefatio de Sanctissima Trinitate,* die an der Mehrzahl der Sonntage des Kirchenjahres gesungen wird. In dieser Dreifaltigkeitspräfation wird der Glaube der Kirche an die *Consubstantialitas* der drei göttlichen Personen in feierlichster Weise verkündet: *sine differentia discretionis,* „ohne irgendeinen Unterschied", so sagen wir das von der Herrlichkeit des Vaters Geglaubte aus auch vom Sohne, auch vom Heiligen Geiste. Mit dem eingeborenen Sohne und dem Heiligen Geiste ist der Vater ein Gott, ein Herr. Im Anschluß an diese Präfation wäre hier auch das *Festum Ss. Trinitatis* zu nennen, das immer wieder auch die Stellung des Heiligen Geistes unter den gleichwesentlichen göttlichen Personen behandelt.

Noch klarer und bedeutsamer sprechen die drei Bekenntnisformeln, die in der Römischen Liturgie benutzt werden.

Das Symbolum Apostolicum, das Taufsymbol der Römischen Kirche, bekennt in seinem Credo ganz schlicht neben dem *in Deo Patre omnipotente* und dem *in Christo Iesu unico Filio eius Domino nostro* das *in Spiritu Sancto* [7]. Die einfache, sozusagen archaische Sprache dieses Ursymbols, das bis ins frühe Mittelalter hinein das einzige in der Liturgie verwandte Glaubenssymbol war [8], betont um so monumentaler den Glauben an den Heiligen Geist, den Verheißenen des Vaters, der nach der Verherrlichung Christi der Kirche gesandt wurde [9].

Die späteren Symbole sind nur die Entfaltung des Reichtums, der in diesem einfachen Satz enthalten ist. So zunächst das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum. Das Glaubensbekenntnis von Nicaea hatte sich noch mit der einfachen Aussage des Apostolicum begnügt [10]. Erst das Konzil von Konstantinopel bringt die erweiterte Form, die wir heute noch singen [11]. Der Heilige Geist wird genannt: *Dominus* (Κύριος), *vivificans,* der Lebensspender, vom Vater (und vom Sohne) ausgehend, mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verherrlicht, er hat durch die Propheten gesprochen. Diese herrlichen, in aller Kürze doch die gewaltige Größe des Geistes offenbarenden Attribute sind klassisch als unzweideutiges Bekenntnis der Gottheit des Heiligen Geistes, ohne daß dabei das Wort „Gott" ausdrücklich gebraucht würde. Diese von den großen Kirchenvätern der Zeit eigens begründete Reserve [12] ist in der Zukunft für die Sprache der Liturgie stark bestimmend geblieben.

Ganz anders hingegen spricht das an den *Dominicae minores* in der Prim des Römischen Breviers gebetete Symbolum *Quicumque* (Athanasianum). Es entwickelt ausführlich, in immer wieder neuer Sicht, die Lehre von dem „Einen Gott in Dreifaltigkeit und der Dreifaltigkeit in Einheit". *Patris et Filii et Spiritus Sancti una est Divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas . . . Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus. Et tamen non tres Dii, sed unus est Deus.* Klar wird die Art und Weise des innertrinitarischen Hervorganges des Heiligen Geistes ausgesprochen. *Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens* [13]. Dies Symbolum ist ein ausgesprochen theologisch-speku-

---

[7] Denz. 2.

[8] Das Athanasianum findet sich in der Sonntagsprim seit dem 9. Jahr., das Nic.-Const. in der Meßliturgie Roms seit dem 11. Jahrh.; außerhalb Roms wohl schon gegen Ende des 8. Jahrh.

[9] S. Anselm Stolz, De Ss. Trinitate (Manuale Theol. Dogm. fasc. 2., Freiburg 1939) 23.

[10] Vgl. Denz. 54.

[11] Denz. 86.

[12] S. Basilius, Ad Epiph. ep. 258 § 2. Zitiert nach Th. de Régnon, Etudes de théol. pos. sur la S. Trinité Bd. 1 S. 457 f. Siehe auch Stolz, De Ss. Trinitate 44—46 und K. Rahner, ZkTh. 66 (1942) 71 ff.

[13] Denz. 39.

latives Glaubensbekenntnis, das erst nachträglich in die Liturgie übernommen wurde. Es ist dort gleichsam als Dokument des Ergebnisses jener theologischen Auseinandersetzungen, welche zur festen Umgrenzung des Trinitätsglaubens führten [14].

Wir erkennen bereits in dieser knappen Überschau über die einzelnen Formeln der Liturgie, die vom Heiligen Geiste sprechen, eine stark konservative Haltung, die das Gebetsverhältnis zum Heiligen Geist fast allgemein normiert nach der Art, wie es in der Heiligen Schrift grundgelegt, im alten römischen Taufbekenntnis schlicht ausgesprochen und im Credo der Messe bedeutungsvoll wiedergegeben wird. Die gleichwesentliche Gottheit des Geistes ist selbstverständliches Glaubensgut; aber man bewahrt den traditionellen Namen „Heiliger Geist". Der Vater wird gebeten, er möge den Heiligen Geist senden; selten, jedoch dann in markanter Weise wird diese Bitte an den Heiligen Geist selbst gerichtet. Auch Anbetung und Ehre, die ihm gebühren, werden ihm dargebracht zumeist in unmittelbarer Anrede des Vaters, dem die Ehre sei *(una) cum Sancto Spiritu.* Die Liturgie liebt also keine isolierte Betrachtung des Heiligen Geistes; sie sieht ihn vielmehr vor allem in seiner trinitarischen Beziehung als den Heiligen Geist des Vaters, in seiner Einheit und Gemeinsamkeit mit Vater und Sohn.

Wir wollen nun die größeren liturgischen Gebilde betrachten. Zunächst die *sacramenta initiationis christianae,* vor allem Taufe und Firmung.

Die Taufe, das Sakrament der Wiedergeburt „aus Wasser und Geist" (Jo 3, 5), betont die Bedeutung des Heiligen Geistes verhältnismäßig stark. Ein herrliches Zeugnis gibt bereits das feierliche Hochgebet der Taufwasserweihe, der erste einleitende Akt der Gesamthandlung des Taufsakramentes. Im danksagenden Gedächtnis dessen, was der Vater einst schon getan, wird er nun angerufen, er möge machtvoll gebietend diesen Taufbrunnen die Gnade seines Sohnes schöpfen lassen *de Spiritu Sancto,* „vom Heiligen Geiste". Dieser Geist möge in geheimnisvoller Beimischung seines Lichtes (so die ältere Lesart: *luminis* statt *numinis)* das Wasser befruchten, es befähigen zur Wiedergeburt eines himmlischen Geschlechtes. In ganz einzigartig großer Symbolik heißt es dann, während der Priester in das Wasser haucht, der allmächtige Gott möge zugegen sein, möge „seinen Hauch entsenden" *(aspira),* möge segnen mit dem Hauch seines Mundes *(tuo ore benedicito);* in ergreifender Steigerung wird nun die Osterkerze, das leuchtende Sinnbild des auferstandenen Herrn, dreimal in das Wasser gesenkt, auf daß die Geisteskraft *(virtus Spiritus Sancti)* hinabsteige und das Wasser zu übernatürlicher Wirksamkeit befruchte. Endlich wird das heilige Öl, insbesondere das *Chrisma Domini nostri Iesu Christi et Spiritus Sancti Paracliti* dem Wasser beigemischt und so noch einmal betont, daß jene Salbung des Heiligen Geistes, in der Christus gesalbt und so der Christus, der Gesalbte schlechthin, war (vgl. Apg 10, 38), auch den Menschen im Sakrament der Wiedergeburt allein zum „Christen" machen kann. Die Sakramentshandlung selbst betont die Tätigkeit des Heiligen Geistes nicht minder stark. Der unreine Geist muß weichen, um „Platz zu machen dem Heiligen Geist, dem Parakleten" [15]. Der Heilige Geist soll im Täufling wohnen [16]. Die Erflehung der Ankunft (der Epiphanie) des Heiligen Geistes ist eine echte Epiklese. Am eindrucksvollsten finden wir sie, als Nennung des göttlichen Namens, womit ein Herbeirufen der Gottheit gegeben ist, in einem Exorcismus der Erwachsenentaufe: *Audi maledicte satana, adiuratus per nomen aeterni Dei et Salvatoris nostri Iesu Christi ..., tremens gemensque discede ... Da igitur honorem advenienti Spiritui Sancto, qui ex summa caeli arce descendens ... divino fonte purgatum pectus, sanctificatum Deo templum et habitaculum perficiat: ut ... servus Dei gratias perenni Deo referat semper et benedicat nomen sanctum eius ...* [17] Allerdings hat der Heilige Geist dennoch keine Aufgabe, die ihm unabhängig von den anderen Personen zukäme. Auch hier kehrt vielmehr

[14] Das Quicumque besaß größtes Ansehen. Das Römische Brevier setzt es für jeden einfachen Sonntag an; das Mailändische sogar für jeden Tag. Hingegen hat die pianische Brevierreform es im monastischen Brevier neuerdings auf das Trinitätsfest beschränkt.

[15] Rit. Rom. Tit. II. Cap. 2 n. 3 (Kindertaufe).

[16] Ebd. n. 12. [17] Ebd. II. 4. n. 19.

stets der Dreiklang der Namen wieder; z. B. *Exorcizo te, omnis spiritus immunde, in nomine Dei Patris omnipotentis, et in nomine I. Chr. Filii eius ... et in virtute Spiritus Sancti* [18]. Ebenda wird gesagt, daß unser Herr den Täufling dazu berufen hat, „sein heiliger Tempel" zu sein, „auf daß er Tempel des lebendigen Gottes werde und der Heilige Geist in ihm wohne". Neben der „Kraft des Heiligen Geistes", durch die die Wirkungen der Taufe sich vollziehen sollen, bewahren ebenso ihre volle Bedeutung das Zeichen des Kreuzes und der Name Christi. Alle Handlungen innerhalb der gesamten Tauffeierlichkeit sind eben die Entfaltung der Kernhandlung, der „Untertauchung im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes". Die Vereinigung aller drei Personen zu einem Werk der Heiligung wird klar ausgesprochen in den Gebetsworten, welche die *chrismatio* begleiten: *Deus omnipotens, Pater Domini nostri Iesu Christi, qui te regeneravit ex aqua et Spiritu Sancto ... ipse te liniat chrismate salutis in eodem Christo I. D. N. in vitam aeternam* [19]. So entspricht auch die Tauffeier in ihrer Gesamtheit dem, was wir in der Struktur der Einzelteile oben schon erkannten. Klassische Glaubenssprache isoliert keine der göttlichen Personen; Gott Vater wird angeredet; er sendet mit dem Sohne — auf die Epiklese, die Anrufung, ihrer Namen hin — den Heiligen Geist, den Lebensspender *(vivificantem)*, auf daß er als der Geist von Vater und Sohn das Werk der pneumatischen Wiedergeburt *(spiritualis regeneratio* [20]*)* ausführe, vollende und den Getauften befähige zur Danksagung, zur Eucharistia [21].

Das Bild des Stärkungs- und Vollendungssakramentes, der Confirmatio, ist kein anderes. Es mag unser heutiges Empfinden zunächst etwas befremden, daß in diesem Sakramente, das wir doch als das Sakrament des Heiligen Geistes zu bezeichnen pflegen, der Heilige Geist nicht eindringlicher und betonter genannt wird.

Die feierliche Handlung beginnt mit dem Bittruf: Der Heilige Geist komme über euch ... Die dann folgende erste Oratio ist die Bitte an den Vater, er möge seinen siebenfachen Heiligen Geist, den Parakleten, über die Getauften herabsenden: *Omnipotens sempiterne Deus ... emitte in eos septiformem Spiritum tuum Sanctum Paraclitum de coelis;* das Gebet schließt mit der Bitte: *et consigna eos signo crucis Christi in vitam propitiatus aeternam. Per eundem DNIChr.* Dementsprechend lautet die Formel, mit welcher der Bischof die Handauflegung und Salbung begleitet: *Signo te signo crucis et confirmo te Chrismate salutis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.* Den Abschluß der Handlung bilden die Antiphon *Confirma hoc Deus* und die Oration *Deus qui Apostolis tuis Sanctum dedisti Spiritum ... praesta ut eorum corda ... idem Spiritus Sanctus in eis superveniens, templum gloriae suae dignanter inhabitando perficiat.*

Es ist bedeutsam, daß auch in diesem Sakrament, das den Christen stärken und vollenden soll durch die besondere Mitteilung des Heiligen Geistes, ausschließlich Gott Vater angeredet wird; er soll den Geist als den Seinen entsenden. Der Heilige Geist ist, wie die griechische Liturgie in der Spendeformel der Firmung sagt, „die Gabe", die Heilsgabe des Vaters, schlechthin [22]. Diese Gabe aber wird gegeben, vermittelt durch Handauflegung, Besiegelung mit dem Zeichen des Kreuzes, im Namen des Dreifaltigen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.

Die Eucharistie sagt in ihrer allgemeinen Struktur, in Ordo und Canon Missae der heutigen römischen Liturgie nichts Besonderes über den Heiligen Geist aus. Eine „Epiklese" um den Heiligen Geist im engeren Sinne des Wortes hat die römische Meßliturgie wenigstens heute nicht [23]; wir werden in anderem Zusammenhange noch einmal darauf zurückkommen. Dagegen sind von den anderen Sakramenten hier besonders zu nennen die verschiedenen Weihestufen des Ordo-Sakramentes, insbesondere Diakonat, Presbyterat und Bischofsweihe.

---

[18] Ebd. II. 2. n. 12. [19] Ebd. n. 23. [20] Ebd. II. 4. n. 19: *oratio.* [21] Ebd.: *Exorcismus.*

[22] „Siegel der Gabe des Heiligen Geistes"; im Anschluß etwa an Jo 14, 16; vgl. auch unser *donum Dei altissimi* im Hymnus *Veni Creator.* Zur Bedeutung von *donum:* Stolz, De Ss. Trinitate 114 ff.

[23] Vgl. dazu die in Anm. 1 genannten Aufsätze und ihre Literaturangaben.

Beim Diakonat sagt der Bischof innerhalb des an den Vater gerichteten Hochgebetes, während er den Kandidaten die rechte Hand auflegt: „Empfange den Heiligen Geist zu kerniger Stärke, dem Teufel zu widerstehen und seinen Versuchungen. Im Namen des Herrn.“ Dann setzt er den Gesang des Weihegebetes fort mit der Bitte an den Vater: „Sende aus in sie, Herr, wir bitten dich, den Heiligen Geist, damit sie durch ihn mit der Gabe deiner siebenstrahligen Gnade gestählt werden, ihren Dienst zu werken“ [24].

In der *Ordinatio Presbyteri* wird in der Einleitung zum Weihe-Hochgebet Gott Vater angerufen, „. . . . gieße über deine Knechte hier und in sie ein den Segen des Heiligen Geistes und die Kraft priesterlicher Gnade“ [25]. Innerhalb des Weihegebetes selbst wird vom Heiligen Geiste ausdrücklich nur gesprochen in der Wendung: *innova in visceribus eorum Spiritum sanctificationis;* entsprechend heißt es im Schlußwort: *Spiritu Sancto pleni resurgant*. Es folgt aber dann im zweiten Teil der Weihe die feierliche Anrufung des Heiligen Geistes im *Veni Creator Spiritus*, während welcher die Hände der Neopresbyter gesalbt werden. Endlich wird im Schlußteil das Responsorium *Iam non dicam vos servos . . . Accipite Spiritum Sanctum . . .* gesungen; dabei wird die Gewalt der Sündenvergebung mitgeteilt durch die Worte: *accipe Spiritum Sanctum . . .*

Bei der Bischofsweihe bringt zunächst das einleitende Examen u. a. ein ausführliches Bekenntnis der Gottheit des Heiligen Geistes: „Glaubst du auch an den Heiligen Geist, daß er voller und vollkommener und wahrer Gott ist, daß er vom Vater und dem Sohne ausgeht, gleich und gleichen Wesens, gleich allmächtig und gleich ewig in allem dem Vater und dem Sohne? Ich glaube“ [26]. Bedeutsamer ist die Auflegung des Evangelienbuches, gefolgt von der Handauflegung durch die konsekrierenden Bischöfe unter den Worten: „Empfange den Heiligen Geist“. Das Hochgebet der Weihe tut des Heiligen Geistes zunächst nicht ausdrücklich Erwähnung; doch wird die Weihepräfation unterbrochen durch den feierlichen Gesang des *Veni Creator* und die Salbung des Hauptes mit dem heiligen Chrisam. Wie sehr diese Salbung Sinnbild der Fülle des Heiligen Geistes ist, sagen die nun folgenden Worte der Weihepräfation: „Dies Öl hier, Herr, dringe reichlich ein in sein Haupt und träufle herab auf die unteren Teile des Antlitzes. Es sickere hinab bis zu den äußersten Enden des Körpers, damit die Kraft deines Geistes das Innere erfülle und das Äußere umschirme“ [27]. Dementsprechend sei das bischöfliche Wirken: „Seine Rede und seine Verkündigung bestehe im Erweis des Geistes und der Kraft“ (ebd).

In den nun kurz besprochenen Weihehandlungen nimmt die Anrufung oder Herabrufung des Heiligen Geistes, wenn auch in je verschiedener Weise, eine entscheidende Stellung innerhalb des Gesamtrahmens ein. Formal vollzieht sich die Herabrufung bzw. Vermittlung des Heiligen Geistes in der Bitte an den Vater um die Entsendung seines Geistes und in der Handauflegung durch den Bischof, deren Sinn durch begleitende Worte wie *Accipe Spiritum Sanctum* eigens ausgedrückt wird. So sehr der Hymnus *Veni Creator* aus einer liturgiegeschichtlich anderen Schicht stammen mag, so gibt er doch auf dem Höhepunkt der Weihe dieser Auffassung von dem Vollzug der Weihe durch die Mitteilung des Geistes deutlichsten Ausdruck.

Es sei endlich noch kurz verwiesen auf die anderen Weihehandlungen des Pontificale, wie insbesondere Kirchen- und Altarweihe. So eindrucksvoll sie sind, so bieten sie doch keine wesentlich neuen Momente. Auch hier wird auf den Höhepunkten erfleht: *Descendat quoque in hanc ecclesiam tuam . . . Spiritus Sanctus tuus, septiformis gratiae ubertate redundans.* Und nach der Entzündung der fünf Weihrauchkerzen auf dem mit Chrisam gesalbten Altar wird feierlich kniend das *Alleluia* mit dem *Veni sancte Spiritus* gesungen, auf daß dann, wie die folgende Oratio sagt, Gott hinschauen möge *ad huius altaris tui holocaustum, quod non igne visibili probetur, sed infusum Sancti Spiritus tui gratia in odorem suavitatis ascendat . . .*

[24] Übersetzung nach „Die Betende Kirche“ 2. Aufl. S. 130.
[25] Übersetzung ebd. S. 134. [26] S. 144. [27] S. 147.

Den Höhepunkt aber unserer Bestandaufnahme der Aussage der Liturgie über den Heiligen Geist bildet die Erwähnung des abschließenden Gipfels der Pascha-Feier, der Liturgie der Pentekoste [28] und insbesondere des Pfingstfestes selbst. Wir sagten schon, daß hier kein „Fest des Heiligen Geistes" gegeben ist; aber zweifellos bietet die Gesamtgestalt der liturgischen Feier von Pascha und Pentekoste, in der auf dem Höhepunkte des Kirchenjahres die Liturgie des Wortes, der Initiationssakramente und der Eucharistie, ja aller Weihesakramente (am Karsamstag) zusammengefaßt ist, das Zeugnis, das die Stellung des Heiligen Pneuma innerhalb der Heilsökonomie am besten beleuchtet.

Was ist nun zunächst das *Pascha Domini?* „Pascha ist das göttliche Mysterium in seiner Ganzheit und Fülle! Denn als der Herr Jesus Christus, Gott und Mensch zugleich, gestorben und auferstanden war, da hatte sich Gottes Heilsplan erfüllt. Das ewige Mysterium, der Heilsplan von Ewigkeit her, war Wirklichkeit geworden. Die Sünde war getilgt, die Schranke zwischen Gott und Geschöpf beseitigt; versöhnt schaute Gott auf die Schöpfung herab; seine unendliche Liebe konnte sie nun wieder ganz umfassen. Gott und Mensch waren in dem Auferstandenen wieder eins; denn in Christus, dem Kyrios, treffen sich die Trinität und die Menschheit ... Pascha ist die Verherrlichung. ‚Er gab ihm den Namen, der über jeden Namen ist, daß im Namen Jesu sich die Knie aller beugen.' Dieser geheimnisvolle Name ist ‚Kyrios', und er bedeutet die Verklärung Christi. Jesus Christus, der Erhöhte, der Verklärte, der zur Rechten des Vaters Sitzende, ist selbst der ‚Name über allen Namen'. In diesem Namen sind wir alle verklärt, geweiht, geheiligt" [29]. Pascha ist der „Durchgang" vom Zustand der noch leidensfähigen menschlichen Natur Christi zu jenem Zustand der Verklärung, in dem auch diese heilige Menschheit Christi „ganz vergeistigt, verklärt, pneumatisch, ganz Pneuma" [30] wird. Der Verklärte aber gibt als Haupt seiner Kirche dieser seine Verklärung weiter, indem er ihr von der Rechten des Vaters seinen Geist, sein Pneuma sendet. Das *Pascha Domini* ist also, wie Odo Casel mit Recht stark betont, die Quelle des Pneumas [31].

Die Osterliturgie ist nun die Mysterienfeier dieses Paschageschehens. Pascha als liturgischer Inhalt ist in der strengeren Terminologie der Alten vorzüglich die „Grenzscheide zwischen Tod und Leben, also m. a. W. jener Übergang von der Trauer zur Freude, wie er in der heiligen Osternacht begangen wurde. Es ging ihm daher ein Fasten voraus, das schon in der ältesten Zeit die vierzig Stunden dauerte, die vom Tode des Herrn bis zu seiner Auferstehung verliefen" [32]. Mit dieser Osternachtwache bricht das eigentliche Fest an, die Pentekoste in der Sprache der Alten, das Osterfest oder die Osterzeit der fünfzig Tage bis Pfingsten, wie wir uns heute auszudrücken pflegen.

Inhalt aber dieser Festfeier ist es, daß die Glieder des Leibes, die Christen, immer wieder an sich geschehen lassen, was einmal (vgl. Hebr 9, 12 und 10, 10) am Haupte geschah. „Jeder einzelne Christ muß an sich das nacherleben, was der Herr ihm vorgelebt hat. Freilich nicht aus eigener Kraft kann er das Kreuz dieses Lebens siegreich tragen, sondern er trägt es in der Kraft seines siegreichen Herzogs, des ‚Führers des Heiles' (Hebr 2, 10). Der Weg aber, auf dem er an dem Leiden und Leben seines Herzogs teilnimmt, ist der heilige Glaube und im Glauben die Teilnahme an den Mysterien Christi" [33]. So ist also Pascha „nichts anderes als die alljährliche Gegenwärtigsetzung des Erlösungswerkes des Herrn, das er in Tod und Auferstehung vollzog, in seiner Kirche" [33]. Wie der Auferstandene selbst in seinem Pascha auch seiner Menschheit nach ganz verklärt

---

[28] Vgl. zu diesem Begriff als terminus technicus für die gesamte Osterzeit: Odo Casel, Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier, in JbLw 14, 1—78. S. auch Augustinus, Tract. 17 in Joa. (Brev.les. des Quatemberfreit. der Fastenzeit): *„Quinquagesima post Pascha"*.

[29] Odo Casel, Das christliche Festmysterium (Paderborn 1941) 76 f.

[30] Ebd. 78. Es ist klar, daß damit die wahre und wirkliche Leiblichkeit des Auferstandenen nicht angetastet werden soll; aber diese Leiblichkeit ist pneumatisch, geistdurchherrscht, *caro vivificans.*

[31] Ebd. 79; vgl. auch 149ff. [32] Ebd. 147. [33] Ebd. 146.

wurde, um als Verklärter dann sein Pneuma weiterzugeben, so soll auch der das Fest feiernde Christ ganz erfüllt werden vom Heiligen Geist, dem Unterpfand, dem Inbegriff des Ewigen Lebens. Die älteste Liturgie hat dabei den Vorgang dieser Geistmitteilung mehr in einem einzigen Überblick geschaut: der Verklärte, Erhöhte, zur Rechten des Vaters sich niederlassende Christus Kyrios sendet die verheißene Gabe, den Heiligen Geist, der der Geist des Vaters und sein eigener Geist ist. So lautet auch die Sprache des hl. Petrus am Pfingstfeste: „Diesen Jesus hat Gott auferweckt. Dafür sind wir alle Zeugen. Durch die Rechte Gottes erhöht, hat er den verheißenen Heiligen Geist vom Vater empfangen und ihn jetzt ausgegossen, wie ihr seht und hört" (Apg 2, 32 f.). Die Liturgie hat in ihrer späteren Entfaltung, der chronologischen Folge der Heiligen Schrift nachgehend, die einzelnen Momente stärker auseinandergelegt. Doch bleibt auch heute noch der tiefe Sinn dieser gesamten Festzeit. „Die heilige Pentekoste, die aus dem Pascha hervorblüht, ist für immer das Kultmysterium der Erlösung und Erhöhung. In ihr wird nicht gefastet und nicht gekniet, sondern es ist eine Zeit beständigen Jubels und heiliger Freude, ein ununterbrochenes Alleluja. Die Pentekoste ist das liturgische Symbol der Vollendung der Kirche im Reiche Christi, ihrer ewigen Ruhe in Gott, die dann vollkommen wird, wenn alle Auserwählten durch das Kreuz hindurch sich zum Leben in Gott durchgekämpft haben werden. Im Mysterium ist die Pentekoste schon der dem Volke Gottes versprochene Sabbat, die Verklärung in der ewigen Agape, wenn die ganze erlöste Gottesgemeinde ein Opfer für Gott geworden ist und, von aller Sünde gereinigt, von aller Unruhe befreit, ewig in den Armen des Vaters ruht und das Loblied der heiligen Dreifaltigkeit singt" [34]. Der Erhöhte, der in der Herrlichkeit des Vaters nun weilende Kyrios Jesus gibt uns den Heiligen Geist. So ist es nicht verwunderlich, daß von ihm bereits in der heiligen Osternacht selbst die Rede ist. Die Oration des Karsamstag bittet: *conserva in nova familiae tuae progenie adoptionis spiritum quem dedisti* (vgl. dazu Röm 8, 15 f.). Die Postcommunio der gleichen Messe wie auch der beiden folgenden Tage erfleht den „Geist der Liebe": *Spiritum nobis, Domine, tuae caritatis infunde* . . . Die Heilsfülle der Pentekoste gipfeit vom ersten Augenblick an in der Gabe des Heiligen Geistes; darum heißt es im Evangelium des Weißen Sonntages: „Nach diesen Worten hauchte er sie an und sprach: ‚Empfanget den Heiligen Geist . . ." (Jo 20, 22). Eine ähnliche Sprache reden die Evangelien der folgenden Sonntage nach Ostern, entnommen den Abschiedsreden des Herrn; sie dürfen nicht gedeutet werden, entgegen dem ursprünglichen Wortsinn der Evangelien selbst, im Hinblick auf den kommenden „Abschied" der Himmelfahrt; sie weisen vielmehr im Rahmen der österlichen Festzeit auf die nunmehr vollzogene Erfüllung des von Jesu Verheißenen hin. Jetzt ist die Stunde der Freude, jetzt kommt der Heilige Geist, um uns die ganze Wahrheit zu lehren, um Zeugnis abzugeben von Christus [35].

Aber wenn das ganze „Osterfest", eben die Pentekoste, uns mit diesem Leben des Geistes in der Kraft der Auferstehung erfüllen will, so erst recht sein leuchtender Abschluß im Pfingstfest. „*Hodie completi sunt dies Pentecostes.* Heute sind die Tage der Pentekoste erfüllt. Die Pentekoste, die fünfzig Tage des ‚Festes', sind heute zu Ende, oder vielmehr, sie sind erfüllt, vollendet, zum Gipfel, zur Reife geführt. Das ganze Fest, das so ungeheuren Inhalts voll ist, ist heute abgeschlossen, hat uns seine ganze Fülle geoffenbart und hinterläßt uns als reife Frucht das Pneuma" [36]. „Das Pneuma ist die große Ostergabe Christi, das Geschenk des Vaters und des Sohnes, ‚die Verheißung des Vaters' (Apg 1, 4; vgl. 2, 33). Es ist die messianische Gabe, die dem Reiche Gottes verheißen ist. Pfingsten ist die ‚Feier der Gabe des heiligen Pneuma'. Nicht etwa wird an Pfingsten nach der ersten und zweiten Person nun die dritte für sich gefeiert. Nein, Gott selbst offenbart sich im heiligen Pneuma als die große Gabe des Himmels an die Menschheit" [37].

---

[34] Ebd. 157.

[35] Vgl. zu dieser auch vom liturgischen Standpunkt aus allein voll entsprechenden Deutung dieser Evangelien Odo Casel in dem in Anm. 28 zitierten Aufsatz auf S. 76 f.

[36] O. Casel, Chr. Festmysterium 169.

[37] Ebd. 175.

Noch einmal in den letzten Worten Christi vor seiner Himmelfahrt verheißen als die *virtus supervenientis Spiritus Sancti in vos* (Apg 1, 8), kommt der Gottesgeist, einst in der Gestalt feuriger Zungen, zur Sprachengabe beseelend, heute in der verborgenen Wirklichkeit der liturgischen Feier, der *solemnitas doni Sancti Spiritus*[38]. In immer wieder neuen Wendungen erflehen die Orationen der Pfingstoktav sein Wirken. Die Teilnahme an ihm soll Wiedergeburt vermitteln; er soll heiligen, erleuchten und durch Erleuchtung bestärken, lehren, läutern. Das Innerste der Seele soll er befruchten, in alle Wahrheit einführen; den einzelnen möge er zum Tempel seiner Heiligkeit vollenden; in seiner Kraft soll die Ekklesia sich versammeln; in ihm mögen die Herzen der Gläubigen entzündet werden und durch ihn das heilige Opfer der Eucharistie zum Himmel getragen werden[39].

Die Responsorien der Pfingstwoche schildern zunächst die Ausgießung des heiligen Geistes auf die Apostel, bieten aber dadurch gleichzeitig den Typos für die Wirksamkeit des Geistes an uns, die wir das Pfingstfest feiern. Die Gemeinschaft der Kirche — *pariter in eodem loco* — wird erfüllt vom Geiste; so macht er die Versammelten beredt zum Jubel des Alleluja. *Loquebantur variis linguis Apostoli magnalia Dei.* „Eucharistisches" Künden der Großtaten Gottes ist die Wirkung der Erfüllung mit dem Heiligen Geiste. In seiner Kraft sind die Apostel und weiterhin alle gefirmten Christen Freunde Christi, fähig zur Gehorsamstat. Er gibt in seiner „plötzlichen Ankunft" *(repentino sonu venit)* Zucht und Weisheit. Durch ihn erfüllt der Herr das Herz der Seinen mit *intellectus,* Erkenntnis, heiliger Gnosis. In der Kraft des Geistes soll die Predigt des Evangeliums geschehen: Wer glaubt und sich taufen läßt, wird heil sein. Bezeichnenderweise vernehmen wir immer wieder die Stimme Christi selber; er ist es, der entsendet, beauftragt, auf seine zuvorkommende Gnadenwahl hinweist; denn sein Geist, von der Rechten des Vaters her gesandt, erfüllt heute die Kirche. Als er noch auf Erden weilte, sprach er persönlich zu den Seinen; *haec locutus sum, apud vos manens* (Jo 14, 25; Evang. des Pfingstsonntages). Wohl ist er nun geschieden; aber er läßt die Seinen nicht als Waisen zurück; er geht und kommt wieder — in seinem Geiste; so heißt es klar in der Antiphon zum Magnificat der ersten Vesper von Pfingsten: ... *vado et venio ad vos, alleluia* ...[40]. Der Tröster aber, der Geist, den der Vater in Christi Namen sendet, wird alles lehren, an alles erinnern, was Christus gesagt hat. In ihm kommen Vater und Sohn: *ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus* (Jo 14, 23; Evangelium von Pfingstsonntag). Gregor der Große bemerkt dazu in seiner Homilie am Pfingstsonntag: *Pensate fratres carissimi, quanta sit ista dignitas, habere in cordis hospitio adventum Dei.* Diese Gegenwart Gottes, durch den Heiligen Geist vermittelt und erfüllt, wird ein letztes Mal klar herausgestellt als die entscheidende Frucht des ganzen Heilswerkes in der letzten Epistel der Pfingstwoche am Quatembersamstag. Es ist die Perikope Röm 5, 1—5. *Iustificati ex fide pacem habemus ad Deum per Dominum nostrum Iesum Christum*... Sie schließt mit den Worten, die an diesem Tage auch den Introitus der Messe bilden: „Denn die Liebe Gottes hat sich in unser Herz ergossen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben worden ist."

Wir haben versucht, einen kurzen Überblick zu geben über die mannigfaltigen Zeugnisse, die uns die römische Liturgie über den Heiligen Geist darbietet, Zeugnisse, entnommen der formalen Struktur der Gebetsformen wie der Art der Anrede, die sie verwenden, und Zeugnisse von inhaltlicher Bedeutung. Wir können nunmehr darangehen, ein deutliches Bild zu entwerfen von der Stellung des Heiligen Geistes in der Liturgie. Die Liturgie spiegelt in der Tat in umfassender Weise das, was die Glaubenslehre der Kirche über den Heiligen Geist aussagt, und zwar sowohl die Mannigfaltigkeit dieser Aussage als auch die Betonung der wesentlichen grundlegenden Elemente. So kennt die Liturgie zweifellos das Gebet, das sich unmittelbar an den Heiligen Geist wendet; sie übt es sogar in feierlicher Form. Sie bekennt dadurch eindeutig ihren Glauben an die Persönlichkeit des

---

[38] Oratio vor dem Taufbrunnen an der Vigil.
[39] Vgl. die einzelnen Orationen der Pfingstwoche im Missale Romanum.
[40] Vgl. dazu O. Casel, Chr. Festmysterium 172.

Heiligen Geistes; aber es muß das keineswegs notwendig auf diese Weise geschehen; denn die relative Seltenheit desselben, seine Herkunft, sein verhältnismäßig später Ursprung, seine Verwendung außerhalb der eigentlichen Orationen lassen deutlich erkennen, daß die klassische Form des Gebetes „zum" Heiligen Geist in jenen Gebeten älterer, vor allem ursprünglich römischer Art zu finden ist, die um den Geist, um die Gabe des Geistes sich an den Vater wenden. Die Kirche hat in ihrer Liturgie mit bewunderungswertem Konservatismus diese alten Gebetsformen bewahrt und benützt sie auch heute noch als den wesensgemäßen Ausdruck ihrer Auffassung des Heiligen Geistes. Sie verehrt ihn als „Herrn und Lebensspender", sie nennt ihn ausdrücklich in ihren Bekenntnisformeln Gott, eines Wesens mit dem Vater und dem Sohne, sie zollt ihm Anbetung und Verherrlichung zusammen mit den zwei anderen göttlichen Personen, sie hat endlich in immer klarerer Weise diese in den Bekenntnissen der beiden ersten Konzilien niedergelegten dogmatischen Wahrheiten in theologischer Forschung allseitig durchdrungen; aber sie hat deshalb auch nicht im mindesten ihre alte Gebetssprache geändert. Diese bleibt auch heute noch volles und ganzes Bekenntnis ihres Glaubens an den Heiligen Geist.

Dies Bekenntnis zum Heiligen Geist aber ist, in seiner Tiefe verstanden, immer ein Bekenntnis zur Heiligen Dreifaltigkeit. Der klassische Typ solchen Betens liegt uns vor in den danksagenden Hochgebeten *(Praefationes)*, wie etwa in dem Hochgebet der Taufwasserweihe, das wir eingangs zitierten. Da wird feierlich der Vater angerufen, *ut tuae maiestatis imperio sumat Unigeniti tui gratiam de Spiritu Sancto.*

Es gilt von dieser so erflehten Wirksamkeit, was Ambrosius von allen Handlungen der Ostervigil sagt: *In omnibus quae egimus, servatum est mysterium Trinitatis. Ubique Pater et Filius et Spiritus Sanctus, una operatio, una sanctificatio* [41]. Großartig wird diese Gemeinsamkeit zum Ausdruck gebracht durch den schon genannten Exorzismus der Erwachsenentaufe: *Audi maledicte satana, adiuratus per nomen aeterni Dei et Salvatoris nostri ... Filii eius ... Da igitur honorem advenienti Spiritui Sancto ...* [42] Ähnlich verbindet die Anrufung des Gottesnamens (des Vaters) mit der Gegenwart des Heiligen Geistes ein Gebet in der *benedictio aquae: per invocationem sancti nominis tui ... praesentia Sancti Spiritus nobis adesse dignetur* [43]. Das Wesen dessen, was Odo Casel im altchristlichen Sinne Epiklese nennt, ist hier gegeben; es „besteht in einem Nennen ... des göttlichen Namens (über — einer Person oder Sache). Nach dem antiken Namenglauben ... liegt schon darin ein Herbeirufen der Gottheit, da ja in dem Namen sie selbst gegenwärtig wird; oft wird das aber auch noch eigens ausgesprochen" [44]. Diese Epiklese ist vor allem eine solche der Trinität. Doch scheint bereits von Anfang an „neben dem Nennen der drei göttlichen Namen eine kurze Anrufung des Logos oder des Pneumas in der Eucharistia stattgefunden zu haben, die im 4. Jahrhundert der ‚Epiklese' im späteren Sinne den Weg bahnte" [45]. Die spätere Entwicklung hat dieser „Epiklese" des Heiligen Geistes eine besondere Stellung verliehen; das bedeutendste Beispiel dafür ist die berühmte „Epiklese" der Eucharistischen Liturgie in der Ostkirche [46]. Die römische Liturgie hatte die Epiklese nur im klassischen alten Sinne. Wir finden sie, wie schon gesagt, vor allem in den eucharistischen Hochgebeten („Präfationen"); wenn die Taufwasserweihe diesen Typ am eindrucksvollsten erkennen läßt, so ist der Kanon der heiligen Messe in seiner geschlossenen Gesamtheit das vornehmste Beispiel einer solchen echten Epiklese: preisende Anrufung des Gottesnamens, auf daß Gott durch seine göttliche Gegenwart das Opfermysterium bewirke. Die römische Liturgie hatte hingegen nicht, bis auf den heutigen Tag, die orientalische „Epiklese", es sei denn in den formal ganz anders gearteten Gesangstücken wie *Veni Sancte*

---

[41] De sacramentis VI 2, 5. [42] Rituale Romanum II. 4. n. 19: *Exorcismus.*
[43] Rit. Rom. VIII. 2. n. 3 *(Ordo ad fac. aquam benedictam).*
[44] JbLw 4 (1924) 172. [45] Ebd. 171.
[46] S. O. Casel in den in Anm. 1 genannten Aufsätzen.

*Spiritus* usw. Diese ausdrückliche Bitte um den Heiligen Geist (denn mehr ist diese „Epiklese“ eigentlich nicht mehr) ist der Niederschlag theologischer Überlegung, daß es der Geist Gottes ist, der das vom Vater durch den Sohn gewirkte Werk der Erlösung und Heiligung durchführt. Uns geht es hier nicht um den formalen Charakter der Epiklese, sondern um den Inhalt dieser typischen Gebete und um die Stellung des Heiligen Geistes in ihnen; da ist Nennung des Namens Gottes, und zwar des Vaters und auch des Sohnes, auf daß das heilige Pneuma ankomme, seine Epiphanie feiere, zur Heiligung (Konsekrierung) des Menschen, der so zur Wohnung Gottes wird und in Eucharistia und Eulogia des Gottesnamens ausbricht [47].

Eine solche Auffassung ist in der Tat typisch für die Stellung des Heiligen Geistes in der Liturgie. Wir wenden uns an den Vater, der in seiner übergroßen Agape uns in Christus Jesus, seinem Sohne, mitbelebt und mit-erweckt hat (vgl. Eph 2, 4—6); wir feiern im Kultmysterium die Heilstat des Sohnes, auf daß nun dieser, der verklärte Herr, zur Rechten des Vaters thronend, sein Pneuma entsende, das er als herrliche Frucht und Gabe seines Todessieges am Kreuze verheißen hat und der Kirche immer wieder mitteilt, um sie in seiner Wahrheit zu bewahren. An Pfingsten, so sagt Odo Casel, „feiern wir also nicht etwa die dritte Person der Gottheit gesondert, sondern wir feiern den dreifaltigen Gott, der durch die Entsendung des Pneumas die Kirche heiligt und vergöttlicht, der seine Einwohnung in der Kirche und der Seele vollzieht. ‚Wir werden Wohnung bei ihm nehmen.‘ Wir feiern die Vollendung des Erlösungswerkes: Gott als die wunderbare Gabe, die Gabe aus der Höhe, als das messianische Geschenk. Das Pneuma ist also die Gabe Gottes und die Gabe Christi an die Kirche, die dadurch zur Braut Christi und zur Mitthronenden der heiligen Dreifaltigkeit wird. Es ist eine Frucht des Kreuzes“ [48]. Es ist für das Verständnis der Stellung des Heiligen Geistes in der Liturgie außerordentlich wichtig, die Einheit zu erkennen, in der die Liturgie Ostern und Pfingsten miteinander verbindet, und die dynamische Linie des Heilsweges zu erfassen, gemäß der die Liturgie in dieser großen Festzeit den gläubigen Christen mit seinem Herrn den Kampfesweg des Kreuzes gehen läßt, um ihn dann auch der Herrlichkeit des Auferstandenen, d. h. seines Pneumas teilhaftig zu machen. Diese das Heilswerk krönende Mitteilung des Geistes gipfelt auf dem Höhepunkt der Pentekoste, der österlichen Zeit, im Pfingstfest. „Bevor die Paschafeier abschließt, strahlt aus ihrer Glut eine wunderbare Flamme nochmals empor: das Feuer des heiligen Pneumas. Diese Flamme des Pneumas ist also die Glut des Paschamysteriums. Wie reich und tief muß das Ostermysterium sein, daß es sich am Schluß nochmals zu solcher Fruchtbarkeit entfalten kann“ [49]. Die gesamte Liturgie, die Mysterienfeier dessen, was Christus für uns getan hat, zielt von Anfang an auf diesen Höhepunkt hin. Das ist schon zu erkennen in den der Fastenliturgie zugrunde liegenden Motiven; etwa in der Bitte des Blinden am Sonntag Quinquagesima um die Erleuchtung: *Domine ut videam!* in der hoffnungsfrohen Erwartung der *Dominica in Capite Quadragesimae: Invocabit me . . . eripiam eum et glorificabo eum;* in dem 6. Responsorium der Matutin des gleichen 1. Fastensonntages: *Paradisi portas aperuit nobis ieiunii tempus . . . ut in die resurrectionis cum Domino gloriemur.* Freilich bleibt in dieser Ausrichtung auf das Ziel der Verklärung mit Christus die wesentliche Aufgabe, die der Geist zu verwirklichen hat, noch verborgen. Sie tritt aber klar und bedeutsam in Erscheinung in den verheißungsvollen Worten des Introitus und der Lesung des großen Skrutiniumsmittwochs nach dem 4. Fastensonntag: *Cum sanctificatus fuero in vobis . . . effundam super vos aquam mundam. Et dabo vobis cor novum et spiritum novum ponam in medio vestri . . . Et spiritum meum ponam in medio vestri* (Ez 36,23—27).

Bevor aber dieser neue Geist mitgeteilt wird, muß die *caro peccati,* die Christus, ohne selbst Sünde zu kennen, für uns getragen hat (vgl. Röm 8, 3), ertötet werden. Ehe dieser Tod geschehen und in ihm und durch ihn Jesus verherrlicht war, „gab

---

[47] S. O. Casel zu dem in Anm. 42 genannten Exorzismus, in JbLw 4 (1924) 175.
[48] Chr. Festmysterium 82 f.
[49] Ebd. 76.

es noch kein Pneuma", οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα (Jo 7, 39)[50]. Christus, der zweite Adam, wurde „zum lebenspendenden Geist", εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν (1 Kor 15, 45). Aber dazu wurde er im Vollsinn erst, nachdem die „Gestalt des Sündenfleisches" (Röm 8, 3) vergangen war; „getötet dem Fleische nach, belebt im Pneuma" (1 Petr 3, 18). Der Vater hat Jesus zum „Herrn und Christus" gemacht (Apg 2, 36); durch seine Auferstehung ist er nun „als der Sohn Gottes voll Macht erwiesen dem Heiligen Geiste nach" (Röm 1, 4); d. h. er, der immer schon des Vaters wesensgleicher Sohn war, ist nun auch nach außen hin, in seiner heiligen Menschheit, ganz und gar verklärt, vergeistigt, pneumatisch. Insbesondere letzteres Wort ist geradezu der Inbegriff dessen, was Christus in der Auferstehung geworden ist. Vom auferstandenen Christus gilt in allererster Linie, was Paulus 1 Kor 15, 42 ff. von den Auferstandenen allgemein sagt: anstatt Verweslichkeit jetzt Unverweslichkeit, anstatt Unansehnlichkeit *doxa* — Herrlichkeit, anstatt Schwachheit *dynamis* — Kraft, anstatt eines psychischen Leibes ein pneumatischer Leib. Kurz, Christus ist zum „lebenschaffenden Pneuma" geworden[51]. „Derart also durch die Rechte Gottes erhöht, hat er die Verheißung des Geistes vom Vater empfangen und ihn jetzt ausgegossen" (Apg 2, 33). Wenn es daher Sinn und Inhalt der Pascha-Liturgie ist, den Gläubigen des Todes und der Auferstehung Christi teilhaftig zu machen, so ist der Gipfel solcher Teilnahme die Teilnahme am Pneuma des verklärten Auferstandenen, Teilnahme am Heiligen Geiste, den der Herr vom Vater her gesandt hat. Dies Pneuma ist die große Gabe des Auferstandenen an die Menschheit, Unterpfand der vollen Mitteilung des Heiles, das zu wirken Christus gekommen war. In ihm ist Christus selbst uns nahe, so daß wir immer leben können „in Christus Jesus": *Non relinquam vos orphanos, vado et venio ad vos* (Magn.-Ant. zur 1. Vesper von Pfingsten). In ihm kommen Vater und Sohn zu uns: *mansionem apud eum faciemus* (Evang. von Pfingstsonntag), so daß wir nun werden zum „heiligen Tempel im Herrn", zur „Wohnstatt Gottes im Geiste" (Eph 2, 22). Wir sagten oben, wie die Orationen vor allem der Pfingstwoche in immer neuen Wendungen es aussprechen, wie es der Geist, die „Gabe des Heiligen Geistes" ist, wodurch in uns die letzte Erfüllung der Erlösung Christi vermittelt wird: Nachlaß der Sünde, Wiedergeburt, Erleuchtung, Stärkung, Auferbauung zum Tempel der Herrlichkeit Gottes. Er ist der Geist der Kindschaft (vgl. Oratio der Ostervigil), in dem wir als Kinder des Vaters, Erben Gottes, Miterben Christi

---

[50] Nur die Handschrift B (Vaticanus) liest hier δεδόμενον; ihr folgt die Mehrzahl der lateinischen Manuskripte; die Vulgata liest: *nondum enim erat Spiritus Sanctus datus.* Rösch übersetzt, dem Griechischen folgend, aber abschwächend: „denn der Hl. Geist war noch nicht da". Casel, Chr. Festmysterium 78 u. ö. wörtlich: „Noch gab es kein Pneuma". Diese zweifellos ältere und anzunehmende Lesart klingt für unser Ohr hart; sie ist aber, im Zusammenhang des Heilswerkes betrachtet, völlig korrekt und ist unschwer zu erklären: Erst in Tod und Auferstehung vollendet das Pneuma die Menschheit Christi, um dann den Gläubigen gegeben werden zu können. „Daß Johannes mit diesem absichtlich überspitzten Ausdruck weder das Dasein des Heiligen Geistes an sich noch dessen Wirken in Christus und vorher in den Propheten in Abrede stellen wollte, bedarf keiner Erklärung." W. Lauck, Das Evang. u. die Briefe des hl. Johannes (Freiburg i. Br. 1941) 226 f.

[51] Um Mißverständnissen zuvorzukommen, auch um ein Widerstreben zu beheben, das sich gegen solche Formulierung des dynamisch betrachteten Heilsweges Christi, auf dem er als „Vorläufer für uns in das Innere hinter den Vorhang eingegangen ist" (Hebr 6, 20; vgl. 10, 20), vielleicht regen könnte, sei ausdrücklich betont, daß diese Auffassung sich auch bei Thomas v. Aq. findet. Summa Theol. III 54. 3 in corp.: . . . *anima Christi a principio suae conceptionis fuit gloriosa per fruitionem divinitatis perfectam; est autem dispensative factum . . . ut ab anima gloria non redundaret in corpus, ad hoc quod mysterium nostrae redemptionis sua passione impleret; et ideo, peracto hoc mysterio passionis et mortis Christi, statim anima in corpus resurrectione resumptum suam gloriam derivavit: et ita factum est corpus illud gloriosum.* Zur Geistigkeit (dem pneumatischen Zustand) dieses Körpers vgl. 34, 1 ad 2um. Zur Dynamik des Heilsweges, in der Christus für sich selbst die Verherrlichung erwarb, um sie dann weiterhin anderen zukommen zu lassen, vgl. ebd. 15, 10 in corp. und 56, 1 u. 2. Vgl. zu dieser Weise. das Heilswerk zu würdigen, auch die ausgezeichneten Darlegungen Scheebens, Dogmatik Bd. 3 n. 679 und 683 f.

fähig werden, zum Vater zu beten: Abba, Vater (Röm 8, 12—17; Ep. des 8. Sonnt. n. Pf.). Jetzt erst, in dieser herrlichen Gabe des Geistes, wie sie aus der Osterfeier immer wieder neu gegeben und bestätigt wird, ist der „Neue Bund" verwirklicht, wie ihn etwa Hebr 8, 10—11 mit den Worten des Propheten Jeremias schildert: „Das wird der Bund sein, den ich schließen werde in jenen Tagen mit Israels Haus, spricht der Herr: Ich leg mein Gesetz in ihr Inneres und schreib es in ihre Herzen. Ich will ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein. Keiner braucht mehr seinen Mitbürger, keiner seinen Bruder zu lehren: Erkenne den Herrn. Alle, groß und klein, werden mich kennen" (vgl. auch 2 Kor 6, 16).

Der Heilige Geist, das *donum Dei altissimi* [52], kostbarste und letzte Wirklichkeit, die uns durch die Osterfeier vermittelt werden soll, ist wesentlich Gabe des Vaters und des Sohnes und als solche letzte und höchste und eigentlich entscheidende Offenbarung der Dreifaltigkeit; er ist die „letzte Person" der Dreifaltigkeit, in welcher die Trinität ihr göttliches Leben nach außen mitteilt; er ist die Gottheit als „gebende", als die δωρεά in der Sprache der alten griechischen Theologie; er ist „Finger Gottes", der aus der Gottheit ausstrahlende und sich verbreitende „Wohlduft" göttlichen Lebens, die „Salbung", die über uns ausgegossen wird, kraft deren auch wir „Christen" sind, ein anderer Christus; er ist das „Reich Gottes", d. h. die gebietende göttliche Machtfülle, in der auch wir in diesen letzten messianischen Zeiten zum „Königtum" des königlichen Priestertumes gemacht sind (Offb 1, 6) [53]. „In diesem Sinn steht das Pneuma am Ende der Oikonomia als deren Abschluß, als der, durch den Vater und Sohn in uns sind. Im Pneuma wird Gott, der als Vater unser Ursprung, als Logos unser Heiland und unser Licht ist, uns inne, unser Leben, unser innerstes Eigentum; er ist der uns einwohnende Gott" [54].

Die Erkenntnis, daß der Heilige Geist in der Liturgie als der Geist des Vaters und des Sohnes gesehen wird, und zwar als der Geist, den der Vater durch die Verklärung seines menschgewordenen Sohnes auf die Gläubigen herabsendet, muß auch richtungweisend sein bei der Antwort auf die Frage, ob er innerhalb der Liturgie mehr gesehen wird als Geist Gottes oder als Geist Christi, insbesondere wie sich Christus und Geist zueinander verhalten. Die Liturgie kennt keine Isolierung des Heiligen Geistes; er ist für sie Geist des Vaters, Geist des Herrn, Geist Christi, auch dann, wenn sie, in der größeren Mehrzahl der Fälle, vom Heiligen Geiste schlechthin spricht. Die Unbekümmertheit, mit der der Apostel Röm 8, 9—11 Geist Gottes, Geist Christi, Christus miteinander wechselnd gebraucht, ist in der römischen Liturgie nicht in gleicher Weise mehr vorhanden; aber sie liegt, da es sich im Schriftwort ja nicht um eine „noch unvollkommene" Formulierung handeln kann, sondern um die ganz angefüllte, monumental einfachgroße Unmittelbarkeit der lebendigen Gottesoffenbarung, auch der Sprache der Liturgie zugrunde.

„Gott ist Geist" (Jo 4, 24); Heiliger Geist steigt herab auf Maria; die Kraft des Allerhöchsten überschattet sie; das ist, so kündet es immer wieder die Adventsliturgie, der Weg der Menschwerdung des Wortes aus Maria. Von Anfang an ist deshalb kraft der hypostatischen Union Jesus Gottessohn, dem Vater wesensgleich. Aber er verbirgt den Glanz dieser Gottheit im Innersten seiner menschlichen Natur. Erst allmählich offenbart er ihn nach außen; so schon in der Geistestaufe, von der das Epiphaniefest kündet. Die beiden ersten Responsorien der Festmatutin, das Evangelium des Oktavtages berichten von der Herabkunft des Heiligen Geistes auf Jesus, um vor aller Welt seine Herrlichkeit als *Filius Dei* zu offenbaren. In der Auferstehung wird diese Herrlichkeit ganz zum Durchbruch gebracht; Jesus wird erhöht, er wird zum lebenspendenden Geist, ja, „er ist der Geist" (2 Kor 3, 17). Auch nach außen hin ist seine Menschheit, immer schon die Menschheit des Gottessohnes, nun vom Glanz der Gottheit durchstrahlt, insbesondere erfüllt vom Feuer des Heiligen Geistes als des Höhepunktes und Gipfels der innertrinitarischen Hervorgänge. Diese vom Pneuma durchglühte

---

[52] Hymnus *Veni Creator Spiritus*. [53] Vgl. A. Stolz, De Ss. Trinitate 116.
[54] O. Casel, Chr. Festmysterium 185.

Menschheit Christi ist die Vermittlerin des Heiligen Geistes. Er ist der Geist Gottes, dritte Person in der Dreifaltigkeit; er ist zugleich der Geist Christi, weil dieser, der verklärte Herr, ihn gibt; Christus, den Herrn, besitzen, heißt auch seinen Geist haben. Es ist nicht Sache der betenden Liturgie, diese Zusammenhänge in subtiler dogmatischer Überlegung zu deuten; aber sie lebt aus dieser Wirklichkeit, wenn sie in schlichter Selbstverständlichkeit das Kirchenjahr in seiner bedeutendsten Festfeier, der Osterfeier, sich vollenden läßt im Pfingstfest als der *solemnitas doni Sancti Spiritus,* wenn sie jeden einzelnen Christen vollendet, zum Vollchristen macht in jenem Sakramente, welches in der Kraft des Kreuzes Christi das Siegel der Gabe des Heiligen Geistes ist. Trotz einiger weniger Änderungen äußerer Gebetswendungen ist deshalb die Haltung der Liturgie gegenüber dem Heiligen Geiste eine einheitliche; sie hat in lebendiger Weise die Schätze der Tradition unserer Gegenwart überliefert: „In Christus haben wir ... in einem Geiste freien Zutritt zum Vater" (Eph 2, 18).

# Das Wirken des Heiligen Geistes in der menschlichen Seele nach Bernhard von Clairvaux

Von Dr. Erich Kleineidam

Das Wirken des Heiligen Geistes in der menschlichen Seele darlegen heißt die Geschichte des religiösen Lebens des Christen schreiben. Ohne den Heiligen Geist gibt es kein christliches Leben; er regt es an, er hilft bei seiner Gestaltung, er führt es zur Vollendung [1].

Wenn Bernhard von Clairvaux, dessen Lehre wir auf den folgenden Seiten betrachten wollen, vom Heiligen Geiste spricht, dann geht es ihm nie darum, das Wie der ewigen Ausgänge der Trinität zu erfassen — solche Art spekulativer Forschung hat er strikt abgelehnt —, als Ausgangspunkt für seine Darlegungen kommen für ihn nur die Tatsachen der Heiligen Schrift in Betracht. „Das Hervorgehen des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohne kenne ich nicht; denn jenes Wissen ist zu wunderbar für mich, es ist zu hoch für mich; ich kann es nimmer fassen. Doch eins ist mir von ihm bekannt: seine Herabkunft" [2]. Die Heilsbedeutung des Heiligen Geistes für uns Menschen zu erfassen, liegt ihm allein am Herzen.

## I.

Seit der Mensch in der Urzeit sich gegen Gott erhob und die persönliche Verbindung, die zwischen Gott und dem Menschen bestand, durch seinen Ungehorsam zerriß, war des Menschen Leben eigentlich sinnlos geworden. Er lebt sein Leben wie ein mit Verstand begabtes Tier und stirbt auch so dahin [3]. Aber wenn er sein Leben nachdenklich betrachtet, merkt er doch, daß alle Güter der Erde sein Herz nicht erfüllen. Sein Geist ist zu groß, als daß er sich mit körperlichen Dingen zufrieden geben könnte. „Wenn du einen hungrigen Menschen mit von Wind geöffneter Kehle mit aufgeblasenen Backen Luft schöpfen siehst, um so seinem Hunger abzuhelfen, wirst du nicht glauben, das sei verrückt? Nicht weniger verrückt ist es, wenn du glaubst, daß der vernünftige Geist durch irgendwelche körperlichen Dinge nicht vielmehr aufgeblasen als gesättigt wird" [4]. Und auch die sogenannten geistigen Dinge werden ihn höchstens vorübergehend beglücken, aber nicht erfüllen können, wenn er sieht, daß seine ganze menschliche Existenz keinen Sinn hat, sondern dem Tode verfallen ist. So bleibt für den denkenden

[1] Sermo 76 de diversis; PL 183, 696. Die sermones werden nach der Übersetzung von A. Wolters O. Cist. zitiert (Die Schriften des honigfließenden Lehrers Bernhard von Clairvaux, nach der Übertragung von Dr. M. Agnes Wolters herausgegeben von der Abtei Mehrerau durch Dr. P. Eberhard Friedrich O. Cist. Georg Fischer, Verlag, Wittlich. Erschienen sind Bd. 1—6).

[2] S. in pent. 1, 1; PL 183, 323.

[3] S. in cant. 35, 5; PL 183, 964. S. in Ps. 90, 3, 1; PL 183, 190.

[4] De dil. Deo 7, 21; PL 182, 987.

Menschen ohne Glauben — und trotz alles Kommens und Gehens der Zeiten bleibt er in seiner geistigen Struktur ewig der gleiche — nur ein hoffnungsloser Pessimismus, *desperatio*, Verzweiflung, übrig [5]. Es besteht eben ein unlöslicher Zusammenhang zwischen Gott und Mensch, der nicht nur wie bei den übrigen Weltdingen ein ontischer ist, sondern von dem Menschen bewußt erfaßt werden muß. Erst die Gotteserkenntnis gibt dem Leben einen Sinn, eine Aufgabe und ein Ziel; mit einem bloßen Dahinleben kann und darf der Mensch sich nicht zufrieden geben, — weil er eben Geist hat, und Geist haben bedeutet immer zugleich: Verantwortung für sein Leben tragen [6]; in der lateinischen Sprache war dieser Zusammenhang ganz deutlich, da hier *ratio* Geist und zugleich Rechenschaft, also Verantwortung bedeutet.

Der Mensch ist grundsätzlich imstande, zur Gotteserkenntnis zu kommen; darauf beruht ja seine Unentschuldbarkeit. Gottes Macht und Herrlichkeit kann er erkennen, ebenso, daß er geschaffen ist; darum war er Gott wenigstens eine kreatürliche Liebe schuldig [7]. Aber faktisch hat der Mensch Gott nicht wahrhaft verehrt. Er mühte sich auch nicht um eine natürliche Selbsterkenntnis. Die notwendige Folge solch eines sinnlosen Lebens, die Verzweiflung, die sich aus der Selbsterkenntnis ergeben müßte, kam ihm so nur in seltenen Ausnahmen zum Bewußtsein. Er will die Wahrheit gar nicht sehen. Alle heidnische Lebensanschauung ist geschminkt und damit unwahr [8]. Von der Realität des eigenen Sterbens, von der völligen Nichtigkeit alles Irdischen angesichts des Todes wird bewußt oder unbewußt abgesehen. Der gute, edle, innerlich ganz freie, auch von den Bindungen und der Furcht der Religion freie Mensch ist von je der Wunsch alles Heidentums gewesen; aber er ist eine grausame Utopie. Der Mensch steht nicht in sich, wesensgemäß kann er es nicht; entscheidet er sich nicht für Gott, so verfällt er der Weltversklavung in einer für jeden geistigen Menschen unerträglichen Weise. Aber weil der Mensch *ratio*, d. h. Geist und Verantwortung, besitzt, wird er in seinem Innersten spüren, daß sein Leben nichtig ist. Darum flieht er vor sich selbst, stürzt sich um so mehr in die Welt und unterdrückt alle Gedanken an Tod und Vergänglichkeit. Er hört auf keinen Ruf, der aus der Tiefe seiner Seele kommt; es ist eine verzweifelte Taubheit, eine *surditas desperata*, die ihn beherrscht [9]. Es ist in ihm etwas gestorben; er hat seine Sehnsucht getötet. Er ist satt und zufrieden und erwartet nichts mehr. Er fühlt mit der Zeit sein Elend nicht mehr [10]. Von hier aus gibt es keinen Weg in die Höhe mehr; denn „wer die Trostlosigkeit nicht kennt, kann auch den Trost nicht schätzen", der darf auch auf Gottes Gnade nicht hoffen [11]. Der Mensch lebt nur noch dahin, er lebt wie das Tier um des Lebens willen, freut sich der Welt und geht in ihr auf. Bernhard zählt uns einmal die Dinge auf, die die Menschen damals — wir merken, daß wir uns in der Zeit des hohen Rittertums befinden — interessierten: „Das edle Blut, der hohe schlanke Wuchs des Körpers, die geschmackvolle Form, die jugendliche Scharm, Landgüter, Burgen, ungeheurer Hausrat, die Infuln der Würden, füge hinzu die Weltweisheit: von der Welt sind sie, und die Welt liebt, was ihres ist" [12].

Wenn solch ein Mensch Christus begegnet, dann wird er die Frohbotschaft nicht verstehen. Die Lehre vom Kreuz, die Lehre von der Demut und der Nachfolge Christi mit ihrem Leiden, Büßen, Fasten, Beten wird ihm unerträglich vorkommen [13]. Er kann sie nur als Torheit und Verirrung auffassen [14]. Wenn er die christliche Lehre vernimmt, so scheint ihm, es werde ihm ein Stein, nicht aber ein Brot gereicht, von dem er leben kann [15].

Eines Tages aber geschieht es, daß das Wort Gottes dem Menschen wirklich begegnet. Er hört nicht nur äußerlich die Worte, sondern sein Blick ist nach innen gewandt; da geht ihm auf einmal in seinem Herzen ein Licht auf, so daß

---

[5] In cant. cant. 38, 1; PL 183, 974.
[6] In cant. cant. 35, 7; PL 183, 965.
[7] De dil. Deo 2, 6; PL 182, 978.
[8] In cant. cant. 1, 2; PL 183, 785.
[9] S. in ps. 90, 13, 3; PL 183, 237.
[10] S. in epiph. 1, 1; PL 183, 141.
[11] ibid.
[12] ep. 107, 2; PL 182, 243.
[13] in dedic. 1, 5; PL 183, 520.
[14] S. in annunt. Mar. 2, 4; PL 183, 392.
[15] ibid.

er sich selbst und sein Leben ganz anders anschaut als bisher. Der Mensch sieht sich auf einmal vor sein eigenes innerstes Selbst gestellt, vor dem er sonst in den Lärm der Welt flieht, und in diesem Lichte sieht er — hineinschauend und zugleich selbst beschaut — sich selbst, wie er in Wahrheit ist. Da schmilzt alle Selbstzufriedenheit dahin, mit der er sonst auf sich sah; er sieht seine Sünden, er sieht sich vor Gottes Unendlichkeit und Heiligkeit gestellt; er erkennt die Nichtigkeit und Verworfenheit seines Wesens [16]. Denn dieses Licht leuchtet in die Finsternis seiner Seele hinein und enthüllt dem inneren Auge das furchtbare Gericht Gottes [17]. Da geht ihm zum erstenmal die Wahrheit um den Menschen auf, die der natürliche Mensch nicht sieht und nicht sehen kann, weil dazu das Licht Gottes, der Heilige Geist, gehört. Die Wahrheit um den Menschen ist nichts anderes als das vernichtende Urteil über ihn, weil er sich als *nihil,* in seiner Nichtigkeit und Sündhaftigkeit erkennt; denn so sieht Gott den Menschen. Der bloß natürliche Mensch wird das nicht begreifen, ja sich dagegen wehren mit der Begründung, er sei doch kein Verbrecher; aber wer von dem Strahl des göttlichen Lichtes getroffen ist, wird immer erschrocken fragen: „Wer kann da noch gerettet werden?" Die Antwort des Herrn lautet nicht abschwächend und beschwichtigend, sondern sagt klar: „Bei den Menschen ist das allerdings unmöglich". Es folgt der Hinweis auf den Heiligen Geist, der das Unmögliche doch möglich macht: „Bei Gott aber ist kein Ding unmöglich" [18].

Die Erkenntnis der Erbarmungswürdigkeit ist nur die eine Seite des Vorgangs, wenn der Heilige Geist die Seele berührt. Dasselbe Wort Gottes, das den Menschen zur Einsicht seiner Nichtigkeit gebracht hat, sagt ihm zugleich: „Selig die Armen im Geiste." In demselben Augenblick, wo der Mensch seine Erbarmungswürdigkeit sieht, weiß er auch um Gottes Erbarmen, weil er eben des Erbarmens würdig wird durch die im Heiligen Geist erkannte Wahrheit um die wirkliche Lage des Menschen. Der Mensch ist nichts von sich aus, er ist ein Sünder, der ständig gegen Gott rebelliert; sieht der Mensch das ein, spricht er von Herzen: „Herr, sei mir armem Sünder gnädig", dann ist er auch schon gerechtfertigt. Diese Armut preist der Herr selig — sie ist das gerade Gegenteil der natürlich-menschlichen Haltung, die sich in der Welt wohlfühlt und auf ihre Rechte und Verdienste pocht, wobei es grundsätzlich gleich ist, ob sich jemand beim sinnlichen Genuß wohlfühlt oder in seiner eigenen Geistigkeit oder auch pharisäisch in seinen Verdiensten; dies sind nur Gradunterschiede der Bildung und Veranlagung; sie alle charakterisieren die Haltung des „Reichen", dem es unmöglich ist, ins Himmelreich einzugehen. Wo aber der Mensch die ganze Nichtigkeit seines Lebens einsieht, ist er der „Arme im Geiste". „Wer ist in seinem Geiste ärmer als der, der in seinem ganzen Geiste nicht Ruhe findet?" [19] Aber gerade er hört „mit fassungslosem Staunen und Verwunderung", daß diese Einsicht und das Bekenntnis der Sündhaftigkeit die Seligkeit bewirkt. Aus dieser Einsicht erwächst die Demut; sie ist nichts anderes, als daß der Mensch sich so sieht, wie er in Wahrheit ist, d. h. in seiner Nichtigkeit und Erbarmungswürdigkeit [20].

Wir müssen noch genauer sagen, worin diese „Seligkeit" besteht. Wenn der Mensch im Lichte des Wortes Gottes oder des Heiligen Geistes sich selbst sieht, wie er in Wahrheit ist, wie er weder vor Gottes Angesicht noch vor dem eigensten Antlitz seiner Seele bestehen kann, daß er sein Leben verspielt hat und darum dem Gerichte Gottes verfallen ist, weiß er zugleich, daß Gott sich seiner erbarmt, aus Gnade, weil Gott den Menschen liebt. Der bloß natürliche Mensch kommt auf diesen Gedanken nicht, ja sträubt sich gegen Gottes Liebe und Gnade, er flieht vor ihm zur Süßigkeit der Geschöpfe und des weltlichen Lebens. „Wo wir nicht einmal bitten, ja uns sogar dagegen sträuben; wo wir nicht fordern, sondern herausfordern; wo wir uns nicht einsetzen, sondern sogar widersetzen:

[16] De convers. ad cler. 2, 3; PL 183, 836.
[17] S. in circumcis. Dom. 3, 5; PL 183, 836.
[18] S. in dedic. eccl. 5, 6; PL 183, 533.
[19] De convers. ad cler. 7, 12; PL 182, 841.
[20] De grad. hum. 1, 2; PL 182, 942: *humilitas est virtus, qua homo verissima sui agnitione sibi ipsi vilescit.*

da verleiht uns Gott den guten Geist, den Geist des Lebens, den Geist der Kindschaft“ [21]. Der christliche Glaube erst zeigt die große Spannung zwischen Gott und dem gefallenen Menschen, zeigt die Klüfte und Abgründe, die im Menschen und dadurch zwischen ihm und Gott sind. Der Mensch würde dadurch in Verzweiflung gestürzt, wenn Gott ihm nur die Einsicht in die Nichtigkeit und Verworfenheit gäbe; daraus entspränge nicht Demut, sondern die Demütigung würde ein Gefühl verzweifelter Ohnmacht hervorrufen, das immer wieder in Haß und Empörung gegen Gottes erdrückende Allmacht umschlüge und ihm fluchte, daß er trotz besseren Wissens den Menschen geschaffen hätte. Gott aber gibt zugleich mit der niederdrückenden Einsicht in die Nichtigkeit das hochreißende Bewußtsein seiner persönlichen Liebe.

In sich und vor Gott ist der Mensch nichts, vor dem Richterstuhl der Wahrheit ist er dem Gericht verfallen; aber in Gott, in Gottes Herzen ist er etwas, ist er viel, weil Gott ihn liebt und sich um ihn sorgt. Er hat ihn so geliebt, daß er seinen einzigen Sohn dahingab, um die Menschen zu erlösen [22]. So tröstet und stärkt Gott den, den er durch das Licht der Wahrheit in wahrer Selbsterkenntnis gedemütigt hat [23]. Es ist ein und derselbe Vorgang, der den Menschen hinabstößt und emporhebt [24]. Gott liebt den Menschen — das macht des Menschen Herz groß und weit; dieses Bewußtsein gibt dem Christen ein Leben und Tod überwindendes Siegesbewußtsein, gibt seinem Leben Sicherheit und Kraft, weil er sich, mag da geschehen, was da wolle, in der Hand Gottes weiß, der in fürsorgender Liebe alles zu seinem Besten lenkt. Dieser Großmut gehört wie die Demut zum Wesen des Christen; denn ohne Großmut kann er das Himmelreich nicht erstürmen [25]. Beide sind Wirkungen des Heiligen Geistes und darum ewig dem bloß natürlichen Menschen verschlossen. Ihm wird das Zusammensein von größter Demut und höchstem sieghaftem Machtbewußtsein bei den Heiligen und in etwa auch bei jedem Christen immer unverständlich bleiben.

Trotz aller inneren Heiligkeit, die Bernhard stets betont, bleiben im Menschen diese zwei fundamentalen Gegensätze bestehen; und „es ist ein wahres Wunder, wie solche Gegensätze miteinander vereint sind. Daher verdient der Mensch bald Bar-Jona, bald Satan genannt zu werden. Wundert euch nicht darüber! Erinnert euch doch aus dem Evangelium, wem zuerst gesagt wurde: ‚Selig bist du, Simon, Sohn des Jonas‘, und kurz darauf: ‚Hinweg von mir, Satan!‘ Beides entspricht der Wahrheit, denn beides sprach die ewige Wahrheit. Einer also war beides, wenn auch nicht beides vom gleichen Standpunkt aus. Das eine war er vom Vater aus, das andere als Mensch, und dennoch war er selbst beides. Warum Bar-Jona? Weil nicht Fleisch und Blut, sondern der himmlische Vater ihm geoffenbart hatte, was er gesprochen. Warum Satan? Weil er keinen Sinn für das Göttliche hatte, sondern nur für das Menschliche“ [26].

Wenn wir so das Wort Gottes hörten, dann hatten wir wirklich „Ohren zu hören“, dann hat sich das Wunder des Glaubens in unserer Seele vollzogen. Der bloß natürliche Mensch hört Worte, versteht auch ihren rein natürlichen Sinn; aber er glaubt nicht; er bekehrt sich nicht; es ist kein Strahl des Lichtes in sein Herz gefallen. Wie es ein Wunder ist, daß Gott Mensch geworden ist, daß also der Logos, eine menschliche Seele und ein menschlicher Leib sich zu einer Person vereinen, so ist es ein nicht weniger bedeutungsvolles, wenn auch dem inneren Range nach geringeres Wunder, daß der Glaube und das Menschenherz sich vereinigen. „Wie Eisen und Ton sich nicht verbinden können, so lassen sich auch unmöglich diese zwei vereinigen, wenn nicht das Band des Heiligen Geistes sie verkittet“ [27]. Wie das möglich ist, bleibt menschlichem Ermessen verborgen, aber daß es möglich ist, davon zeugte bald der ganze Erdkreis; tausendfach ließen sich die Christen eher zum Tode verurteilen, als daß sie vom Glauben abließen [28].

---

[21] S. de div. 76; PL 183, 696/7.
[22] S. in dedic. 5, 4; PL 183, 531.
[23] ibid.
[24] S. in dedic. 5, 5; PL 183, 532.
[25] S. in dedic. 5, 2; PL 183, 530. S. de div. 20; PL 183, 592—594.
[26] S. in dedic. 5, 7; PL 183, 533.
[27] S. in vig. nat. 3, 9—10; PL 183, 99.
[28] ibid.

Das ist der Glaube, der dem Menschen als Verdienst angerechnet wird, mit ihm beginnt das Heil. Denn „wer glaubt, wird gerettet werden". Daß Gott das Unmögliche möglich macht, „das ist unsere ganze Zuversicht, das ist unser einziger Trost, das der ganze Grund unserer Hoffnung" [29].

Gott wollte, daß die Erlösung des Menschen sich in analoger Weise vollzog wie der Sündenfall. Durch das Ohr Evas kam die Sünde in die Welt; auf diesem Wege sollte auch das Heil in die Welt kommen. Das leibliche Organ, mit dem die Mutter Gottes das Wort des Vaters empfing, war darum das Ohr [30]; im Glauben hat sie ihn empfangen und wurde so zum Prototyp aller Gläubigen. Ihr Glaube ist darum auch der Ursprung aller ihrer Privilegien. So wie sie durch das Ohr *substantialiter* und in einzigartiger Weise das Wort Gottes empfing, um es der Welt zu gebären, so wird Christus in analoger Weise durch das gläubige Aufnehmen in unserem Herzen neugeboren; in beiden Fällen ist es der Heilige Geist, der diese Geburt bewirkt.

Warum die einen Menschen das Wort Gottes hören, die anderen es als Torheit ablehnen, ist das Geheimnis der Vorherbestimmung. Die Prädestination der Ewigkeit wirkt sich in der Zeit aus in der eben beschriebenen *vocatio* und *justificatio* und erfüllt sich wieder in der Ewigkeit als *beatificatio* [31]. Nur der Christ, der berufen ist, hat im Heiligen Geiste, aus der Kraft des Wortes Gottes, Verständnis für die geistlichen und unsichtbaren Dinge; dem bloß natürlichen Menschen sind sie verschlossen; denn Fleisch und Blut werden das Himmelreich nicht erben. So ist der Heilige Geist das eigentliche Merkmal des Christen, seine Auszeichnung und seine Kraft, aus der er lebt. Dieses Verständnis für geistliche Dinge, d. h. also der Glaube „ist das wahre Brot der Seele. Es kräftigt das Herz und macht es stark zu jedem guten Werke" [32].

Wir können dieselbe Grundfunktion des Heiligen Geistes, die *vocatio* und die *justificatio*, die wir eben mit Bernhard psychologisch entwickelt haben, mit Bernhard auch schematisch darstellen; und wo im Menschen sich nicht eine eigentliche Berufung oder Bekehrung vollzogen hat, wird diese einfache Form mehr zutreffen. Der eine Geist wirkt die zwei für den Menschen notwendigen Dinge: er hält vom Bösen ab und hilft zum Tun des Guten. Durch den Heiligen Geist erst entsteht der Haß gegen die Sünde, entsteht Reue, die Bitte um Vergebung und der Vollzug der Aufnahme als Kind Gottes [33]. Von uns aus sind wir zu all diesen Akten nicht fähig. Selbst die Furcht vor der Hölle stammt von ihm [34]. Aber mit solch einem Minimalchristentum darf sich der Mensch nicht zufrieden geben. Der Heilige Geist besitzt ihn ganz und treibt ihn durch alle seine Seelenkräfte zum Tun des Guten. Gott wird uns vornehmlich einmal zur Verantwortung ziehen, wie wir seinen Einsprechungen gefolgt sind, ohne die wir achtlos an den Möglichkeiten zur guten Tat vorübergehen. Bernhard schließt sich der augustinischen Einteilung an, die die Funktionen der Seele in Gedächtnis, Verstand und Wille teilte. In allen dreien wirkt der Heilige Geist, die ganze Seele durchdringt er, damit wir nun imstande sind, das Unsrige am Heilswerk zu tun [35].

Bernhard betont ausdrücklich, daß alles göttliche Leben in uns, zuerst also der Glaube, uns durch den Heiligen Geist gegeben, geschenkt wurde ohne unser Verdienst. Ohne ihn können wir nicht einmal den Namen Jesus gläubig aussprechen [36]. Aber an viel häufigeren Stellen schreibt er die Glaubenserkenntnis Christus, dem Worte Gottes, zu. Man hat zunächst den Eindruck, als ob bei Bernhard eine Unklarheit herrsche. J. Schuck bemerkt in seinem vorzüglichen Buche „Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernhard" [37], daß die Bedeutung des Heiligen Geistes bei ihm weniger scharf umrissen sei. R. Linhart meint, Bernhard sei wie seine Zeit noch nicht über die „paulinischen Unklarheiten" hinausgekommen, wo die Begriffe Christus und Heiliger Geist nicht scharf auseinandergehalten seien [38].

[29] S. in dedic. 5, 6; PL 183, 533.
[30] S. in pent. 2, 3; PL 183, 327.
[31] ep. 107; PL 182, 245.
[32] S. in annunt. Mar. 2, 4; PL 183, 392.
[33] S. in pent. 1, 3; PL 183, 324.
[34] S. de div. 103; PL 183, 729.
[35] S. in pent. 1, 5; PL 183, 325.
[36] De gratia et lib. arb. 1, 1; PL 182, 1002.
[37] Würzburg 1922, S. 88.
[38] Die Mystik des Hl. Bernhard v. C., München 1923, S. 173, Anm. 2.

Es liegen aber doch wohl sehr tiefe Gründe für diese scheinbare Unklarheit vor. Sie liegen in dem Wirken der Trinität begründet. Stelle ich die Wirksamkeit der Personen in der Offenbarung, Erlösung und Heiligung dar, dann ist eine scharfe Trennung des Werkes des Heiligen Geistes von dem des Sohnes nicht möglich, ja sie würde wohl notgedrungen zur Irrlehre führen. Bernhard betont daher unermüdlich, daß der Geist vom Vater und vom Sohn zugleich ausgeht, daß er der Geist des Sohnes ist. Das Werk des Heiligen Geistes ist streng dem Werke des Sohnes zugeordnet; beide gehören unlöslich zusammen. Das Werk des Sohnes ist eine objektive Tatsache; durch Wort und Tat hat er gelehrt, durch sein Blut uns erkauft und damit *realiter* und *objective* uns mit Gott versöhnt. Bernhard hat gegen Abaelard die Objektivität der Erlösungstatsache unermüdlich betont gegen jede Umdeutung in eine bloß moralische Vorbildlichkeit [39]. Auf diese *realiter* und *objektive* in Christus geschehene Erlösung muß sich die gesamte religiöse Intention richten. Um die Objektivität des Glaubens, seine inhaltliche Bestimmtheit durch die Person und das Erlösungswerk Christi zu betonen, schreibt Bernhard den objektiven Glauben, die erkenntnishafte Seite des Glaubens gewöhnlich dem Sohne zu.

Der Heilige Geist bewirkt, daß diese objektive Tatsache unser persönliches Eigentum wird. Die Durchdringung unseres Herzens mit dem vollen, in der Liebe tätigen Glauben, die Auswirkung dieser Liebe in den Werken, das alles wirkt der Heilige Geist. Es ist der Geist Jesu Christi, weil sein Werk nichts anderes ist als die innere Aneignung der *substantialiter* schon geschehenen Erlösung durch den Menschen. Der Mensch ist weder fähig, sich selbst zu erlösen, noch auch, die Erlösung sich anzueignen. Die *occasio* der Liebe ist die objektive Tat Christi, die der höchste Beweis der Liebe Gottes zu uns ist; die *affectio*, unser inneres Berührtwerden, ist die Tat des Heiligen Geistes [40]. Ohne ihn sähe man mit undankbaren Augen Gottes Sohn sterben, würde die Erlösungstat eine der vielen historischen Tatsachen, die man zur Kenntnis nimmt, deren Vorbildlichkeit uns im besten Falle ethisch bewegt. Zum lebendigen Glauben gehört sowohl die objektive Wahrheit der Erlösungstatsache wie das persönliche Erfaßt- und Gestaltetwerden des Menschen durch den Glauben und die Liebe. Diese Liebe ist kein schweifendes, zielloses, „mystisches" Gefühl, sondern sie basiert auf der Erkenntnis der Heilstatsachen; darum wächst auch Liebe nur durch Erkenntnis. Auch für Bernhard ist das gläubige Festhalten an den Erlösungstatsachen der Kern des Glaubens; einen bloßen Fiduzialglauben kennt er trotz aller Betonung der psychologischen Momente, wie Gehorsam, Vertrauen, Hoffen, Lieben, nicht. Der Logos und der Geist, durch den die Liebe in unsere Herzen ausgegossen ist, gehören unlöslich zusammen, sind e i n Geist, so sehr sie auch personhaft auseinanderzuhalten sind [41] Der Glaube ist beider Werk. Diese unlösliche Wirkeinheit von Sohn und Geist bewirkt den eigentümlichen Doppelcharakter fast aller christlichen Dinge: das Erlösungswerk Christi und Pfingsten; der objektive Glaube, der sich in Dogmen ausspricht, und die tätige Liebe; die Objektivität der Sakramente und die innere Aneignung — beide Momente sind stets zu betonen, und erst ihre Einheit macht das christliche Leben, die Wiedergeburt, die Rechtfertigung aus. „Wir haben ein doppeltes Zeichen unseres Heils in Händen, die doppelte Ausgießung des Blutes und des Geistes. Keines nützt ohne das andere" [42]. Bernhards unbedingtes Festhalten an der „paulinischen Unklarheit", d. h. an der strengen Zuordnung des Wirkens des Heiligen Geistes zu dem Werke Christi bewahrte ihn vor jedem unkatholischen Irrweg. Darum ist auch seine Mystik vornehmlich Christusmystik, auf Christus hinzielende, von ihm ausgehende, in ihm fortschreitende Mystik; sie ist zugleich in jeder ihrer Phasen Werk des Heiligen Geistes. Selbst das höchste mystische Erleben, die Ekstase, trennt er nicht vom

---

[39] Tract. de err. Abaelardi, bes. cap. 9, PL 182, 1071.
[40] ep. 107, 8; PL 182, 247.
[41] S. in ascens. 5, 15; PL 183, 323.
[42] ep. 107, 9; 183, 247.

Werke Christi; damit begnadet zu sein, bedeutet für ihn die höchstmögliche Ähnlichkeit mit Jesus Christus.

Es sind in Bernhards Lehre ohne Zweifel starke Spannungen vorhanden — dazu liebt sein leidenschaftliches Temperament zugespitzte Formulierungen —, aber seine starke Persönlichkeit hielt sie zusammen, so daß wir nirgends auch nur das geringste Abweichen vom katholischen Glauben feststellen können. Seiner Sehnsucht nach Vollendung und persönlicher Gotteserfahrung gibt er manchmal so stark Ausdruck, daß der Wert der objektiven Zeichen und der inhaltlichen Gebundenheit alles christlichen Lebens an Schrift und Sakrament zu gering eingeschätzt erscheint. Greift man einzelne Sätze heraus, so kann leicht ein Mißverständnis entstehen. Es ist nicht ganz grundlos, daß gerade aus seinem Orden ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode eine irrige Lehre über das Wirken des Heiligen Geistes entstanden ist, in der berühmten Lehre von der *ecclesia spiritualis* des Abtes Joachim von Fiore.

## II.

Der Heilige Geist ist den Aposteln nicht erst am Pfingstfest gegeben worden; schon vorher hatten sie Glauben, bekamen sie die Vollmacht, Sünden nachzulassen. Aber diese Gabe des Geistes war gewissermaßen nur fall- und stückweise da [43]. Die Belebung, Stärkung und Festigung des Glaubens fehlte noch. Sie geschieht durch die Liebe, die durch den Heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen ist. Die Erleuchtung des Verstandes schreibt Bernhard meist dem Worte Gottes zu; die Läuterung des Herzens durch die Liebe ist die ureigenste Tat des Heiligen Geistes. Sie geschah bei den Aposteln zu Pfingsten. Dieses Fest ist der Prototyp der Geistaussendung; was sich dort prototypisch vollzog, wiederholt sich auch heute noch analog in jeder Einzelseele. Wenn wir also wissen wollen, was der Heilige Geist in der menschlichen Seele wirkt, können wir es am Pfingstfest ablesen. *Infusio* und *exfusio,* Eingießung und Ausgießung des Heiligen Geistes vollzog sich damals [44]. Sie sind auch heute noch die beiden Wirkungen des Geistes. Die Ausgießung bewirkt wunderbare Gaben, Charismen, die der Kirche zu ihrer Verbreitung dienen. Bernhard, dem es um die Erziehung seiner Mönche zu einem persönlichen frommen Leben ging, hat die Charismen niemals ausführlich behandelt, ja er rät dringend, sich nicht so sehr um sie zu bemühen; die Gabe der Heilung, der Weissagung usw. wird von Gott nur wenigen Begnadeten gegeben zum Nutzen des Nächsten. Wir selbst brauchen sie nicht zum Heile. Viel wichtiger ist für uns die *infusio,* durch die wir die Grundlage alles christlichen Lebens erhalten, an erster Stelle Glaube, Hoffnung und Liebe [45]. „Die beste Gnadengabe ist die Liebe" [46]. *Plenitudo legis et cordis est caritas* [47]. Sie wird uns von Gott geschenkt; er hat uns zuerst geliebt und selbst seines Sohnes um unseretwillen nicht geschont. Alles christliche Leben besteht in nichts anderem, als Gott im Heiligen Geiste wiederzulieben [48]. Das ganze Lebenswerk des heiligen Bernhard war der Erweckung dieser Liebe geweiht [49].

Aller bloße Erkenntnisglaube ist tot, wenn nicht die Liebe ihn lebendig macht. Was für den Körper die Seele, das ist für den Glauben die Liebe [50]. Diese Liebe haben die Apostel zu Pfingsten erhalten. Erst dadurch wurde ihr Glaube vollendet. Was vorher durch die irdische Tätigkeit Christi in ihnen angelegt war, erwacht hier zum Leben [51]. Nun sind sie durch den Heiligen Geist wirklich in Christus. Christus lebt so lange in uns, wie der Glaube in uns lebendig ist; ist der Glaube

---

[43] S. in ascens. 5, 10; PL 183, 320, 322.
[44] In cant. cant. 18, 1; PL 183, 859.
[45] ibid.
[46] In cant. cant. 29, 3; PL 183, 930.
[47] In cant. cant. 18, 6; PL 183, 862.
[48] ep. 107; PL 182, 242 ff.
[49] In vorzüglicher Weise hat E. Gilson in seinem Buche: Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux (Wittlich 1936) den Aufstieg der Liebe beschrieben. Auf seine Ausführungen sei hier ausdrücklich verwiesen. Sie zeigen den Aufstieg bis zur höchsten Form, bis zur *unio spiritus,* bis zur Ekstase. Wir folgen dem hl. Bernhard hier nicht so weit, wir begnügen uns damit, was er zur Grundlegung eines christlichen Lebens sagt.
[50] S. in resurr. 2, 1; PL 183, 283.
[51] S. in ascens. 5, 15; PL 183, 322.

gestorben, so gleichsam auch Christus [52]. Sie bilden nunmehr in der Einheit des Geistes den einen Leib Christi, d. h. die Kirche. Was bei den Aposteln zu Pfingsten geschah, wird bei uns im Sakrament angelegt [53].

Bernhard hat sich öfters mit der Frage beschäftigt, warum denn nicht schon zu Lebzeiten Christi der Heilige Geist in seiner Fülle und Kraft auf die Apostel gekommen sei. Es ist ihm dies „ein großes Geheimnis" [54]. Er findet den Grund darin, daß der Apostel Liebe noch nicht geistig genug war. Der Wandel Christi auf Erden ist erst „Morgenröte", recht dunkle Morgenröte, als Christus in der Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde wandelte und litt. Der „Aufgang der Sonne" vollzog sich erst mit der Auferstehung. Bernhard betrachtet das Leben und Sterben Jesu einerseits als den Beweis der höchsten Liebe Gottes, andererseits unter pädagogischem Gesichtspunkt, daß er langsam die Apostel von der menschlichen Liebe zur geistigen Liebe führt. Zuerst fordert er sie zur Anhänglichkeit an seine Person auf; „sie sollen mit menschlicher Liebe dem Wundertäter und Verkünder wunderbarer Dinge als einem Menschen anhangen, zwar noch mit fleischlicher Liebe, aber doch so stark, daß sie jede andere Liebe verdrängte" [55]. Er zeigte uns den Weg und gab das Vorbild, nach dem wir uns umbilden sollen. Aber diese Liebe zur Menschheit Christi ist noch nicht die geistige Liebe, die Gott fordert. Darum wurden sie auch bis ins Innerste erschüttert, als Jesus von ihnen ging [56]. Der Geist konnte trotz ihrer Erkenntnis der Gottessohnschaft noch nicht über sie kommen, solange sie noch nicht über diese irdische Liebe hinausgekommen waren. Diese Umwandlung, nein, Neuschaffung ihres Herzens zur geistigen Liebe vollzog sich zu Pfingsten; da kam der Heilige Geist über sie. Jetzt ist alle Trauer dahin. Der Geist ist ihr Tröster geworden. Ihr Herz und damit ihr Glaube zeigt nun Kraft und Festigkeit. Alle Belehrung und bloße Erkenntnis haben die Apostel nicht zu Bekennern gemacht; sie flohen, und Petrus verleugnete den Herrn, als die Zeit der Prüfung kam. Hier aber erhielten sie Kraft von oben, aus einer anderen Welt, die sie befähigte, Zeugen und Bekenner zu sein, die ihnen die Kraft verlieh, Wunder zu wirken, die ihnen die Macht gab, Kinder Gottes zu werden. „Worin besteht diese Macht? Wer glaubt, kann alles" [57]. Vorher waren sie wie Staub, den jeder Wirbel des Argwohns verweht, nun sind sie feste Steine, geeignet zum Wiederaufbau der ewigen Mauern Jerusalems [58]. Ihr Herz glüht von Eifer, einem Eifer, der unbeugsam ist wie die Hölle [59]; nicht umsonst ist das Feuer das Zeichen des Heiligen Geistes. Es ist das Feuer, das Christus brachte, und von dem er wollte, daß es mächtig brenne [60]. Durch diesen glühenden Eifer wird ihnen alles leicht; was vorher für den natürlichen Menschen unerträglich war, wird nun mit Freude getan. Alles, selbst Leiden und Schmach, gereicht dem Christen nun zum Guten [61]. Bernhard liebt ein anderes Bild noch mehr: die Salbung. Wie durch die Salbung mit Öl das Fell weicher und geschmeidiger wird, so durch den Heiligen Geist unser Herz. Er erst macht durch die Gabe des Verständnisses, des Trostes, der Kraft das Kreuz und die Nachfolge Christi für uns erträglich, ja leicht [62]. Mit dem Geist zog Freude und Vertrauen in ihr Herz; beide gehören zum vollkommenen Leben; denn durch ihn wissen sie, daß sie Kinder Gottes sind. Ihr Wille wird dadurch himmlisch, bereit zu gehorchen; ihr Herz wird weit, in der Kraft und Freiheit des Geistes haben sie das Fleisch und damit das Böse, die Furcht, die Lauheit überwunden. Hatten sie zu Lebzeiten Jesu schon Glauben, so doch jetzt erst die volle, lebendige Erkenntnis, den Glauben, der in der Freiheit des Geistes und der Kraft der Liebe ein neues Leben beginnt. So führt das Erlösungswerk die Apostel vom Fleisch zum Geist; denn Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist

---

[52] S. in resurr. 2, 1; PL 183, 283.
[53] S. in oct. Pasch. 1, 8; PL 183, 295.
[54] S. in ascens. 5, 12; PL 183, 321.
[55] S. in ascens. 5, 11; PL 183, 320.
[56] ibid.
[57] S. de div. 1, 5; PL 183, 540.
[58] S. in f. S. Mich. 2, 2; PL 183, 452.
[59] S. in pent. 3, 1; PL 183, 330.
[60] S. in nat. Joa. Bapt. 3; PL 183, 399.
[61] S. in ascens. 3, 9; PL 183, 307. S. de div. 1, 6; PL 183, 540.
[62] S. in dedic. 1, 5; PL 183, 516.

und in der Wahrheit anbeten [63]. Erst das Pfingstfest bringt die Vollendung der Erlösung.

Eine andere Möglichkeit gibt es für den Christen nicht. Er wird immer mit der menschlichen Liebe zu Christus anfangen müssen. Die Nachfolge Christi ist der für uns verbindliche Weg; er muß uns führen vom Fleisch zum Geist. Alles christliche Leben ist darum ein Leben der Abtötung des Fleisches. Weil der Mensch nicht in sich steht, wird er notwendig einen Trost suchen: er wird ihn in der Welt oder in Gott suchen. Aber beides zugleich verträgt sich nicht. Wer ein christliches Leben führen will ohne den Verzicht auf die Tröstung der Welt, dem wird bald jedes christliche Leben hart, schwer, unerträglich vorkommen. Gott gibt uns ja darum seinen Geist als Tröster; denn „Jesu Geist ist ein guter Geist, ein heiliger Geist, ein gerader Geist, ein süßer Geist, ein fürstlicher Geist. Was in der Welt schwer und eng erscheint, macht er leicht und weit. Schmach hält er für Freude, die Verachtung, weiß er, ist Erhöhung [64]. Auf diesen Geist Christi ist alles Streben zu lenken, auch wenn wir Menschen mit dem Fleisch nicht nur anfangen, sondern auch stets in ihm verharren müssen; Worte, Zeichen, Werke, also Heilige Schrift und Sakramente sind zunächst fleischlich; der Mensch kann auch bei ihnen stehen bleiben und in ihnen irdischen Trost suchen. Wir müssen aber in ihnen zum Geist vorstoßen, denn er allein ist es, der auch sie erst lebendig macht [65]. Das dürfte auch der Grund sein, warum das sakramentale Leben in den Predigten des heiligen Bernhard einen so geringen Raum einnimmt. Die sakramentale Ordnung ist für ihn die für jeden Christen verbindliche Ordnung; ihre stete Übung war ihm eine Selbstverständlichkeit; er betont ausdrücklich, daß wir den Heiligen Geist kaum ohne sie empfangen [66]. Aber der Christ darf nicht bei ihnen stehen bleiben, so wie ja auch die Menschheit Christi nur im Anfang des religiösen Lebens im Vordergrund steht. Die Sakramente stehen nicht in sich, sondern weisen von sich auf das vergangene Erlösungswerk Christi zurück und auf die künftige Verherrlichung voraus. Dorthin muß die Intention gehen; zur geistigen Vereinigung muß alle Sehnsucht sich richten, wo wir nicht stückhaft und wie im Spiegel, sondern hüllenlos und von Angesicht zu Angesicht erkennen, wo es darum auch keinen Schriftbuchstaben und keine Sakramente geben wird, an die wir hier notwendig gebunden sind, um zum Geistigen zu gelangen [67].

Im Fortschreiten der Liebe vollzieht sich die Heiligung des Menschen. Der Heilige Geist heiligt ihn [68] — immer hat sein Werk die Priorität —, aber so, daß sein Werk zugleich das eigene Werk des Menschen ist. Man kann und darf nicht ausrechnen wollen, wie groß der Anteil Gottes und der des Menschen sei; es ist beider einheitliches Werk. Der Mensch empfängt die Anregung, aber er soll und muß von seiner Seite alles aufwenden, unermüdlichen Fleiß, stete Übung, Eifer, um die Versöhnung zu erlangen [69]. Ein quietistisches Geschehenlassen gibt es bei Bernhard nicht. Unser Wollen gehört unbedingt dazu [70]. Ob der Christ den Heiligen Geist wirklich besitzt, zeigt sich erst in einem Leben guter Werke [71]. Gott verlangt als geringe Gabe, daß wir nicht dem Geiste widerstehen, daß wir seinem Antrieb folgen und in der Nachfolge Christi den Weg zum Heil wirklich gehen. Das bedeutet aber ein Leben der Buße und der Demut. „Wo der Mensch entschlossen ist, alles mit schweigendem und frohem Sinn um Gottes willen zu ertragen", wo er sich also freiwillig demütigt, „da wird er auch erhöht werden, eben wegen seines verdienstlichen Willens" [72]. Es ist ein harter Kampf, der da vom Menschen verlangt wird. Denn der Teufel hat als *perversus aemulator*, als schlimmer Nachahmer der Werke Gottes, sein Gegenreich aufgebaut, in dem sein Geist herrscht, der auf den Menschen durch den Sündenleib stets Anspruch erhebt. Auch der Teufel hat sein Feuer: das Feuer der fleischlichen Begierlichkeit,

[63] S. in ascens. 3, 7—9; PL 183, 306. S. in ascens. 5, 12; PL 183, 321. S. in pent. 3, 2, PL 183, 331. Bernhard stützt sich bei dieser Auffassung besonders auf 2 Kor 5, 16.
[64] S. in ascens. 3, 9; PL 183, 307.
[65] ibid. S. in oct. Pasch. 1, 6; PL 183, 277.
[66] S. in oct. Pasch. 1, 8; PL 183, 295.
[67] In cant. cant. 33, 5; PL 183, 953.
[68] S. in pent. 3, 2; PL 183, 331.
[69] In cant. cant. 83, 2; PL 183, 1181.
[70] S. in epiph. 1, 4; PL 183, 144.
[71] S. in resurr. 2, 1; PL 183, 283.
[72] In cant. cant. 34, 4; PL 183, 961.

des Neides, der Ehrsucht [73]. Auch er verspricht uns einen Trost, das ist der Trost des Fleisches [74]. Und noch immer haben sich dieses Feuer und dieser Trost für den natürlichen Menschen als stärker als jeder geistige Trost erwiesen, den der Mensch von sich erreichen kann. Es ist ein Reich der Lüge, die den Menschen über das Leben betrügt. Nur mit Hilfe des Heiligen Geistes wird er diesen für ihn allein unmöglichen Kampf leisten können; dieser wird ihn stark machen, so wie er damals die Apostel stark gemacht hat. Er gab ihnen „eine Liebe, die stärker ist als der Tod, einen Eifer, der unbeugsam ist wie die Hölle". „Denn sie wurden ja in das Haus des Starken gesandt, ihn zu binden und sein Hausgerät zu rauben (Mt 12, 29). Darum mußten sie stärker sein als er" [75]. Auch da wird ihn am Anfang der Traurigkeit befallen, weil er den fleischlichen Tröstungen entsagen muß. Aber sie wird bald in Freude verwandelt werden, wenn er nur treu mitarbeitet [76]. Um den Kampf zu ermöglichen, gibt der Heilige Geist den sieben Sündenstufen entsprechend seine sieben Gaben [77]. Es ist ja dem Menschen alles so leicht gemacht: der Heilige Geist ruft in ihm zuerst Abba, Vater; er gibt ihm Geschmack am Guten; er erweckt das Verständnis für die geistigen und unsichtbaren Dinge, er gibt die unstillbare Sehnsucht nach der wirklichen Heimat, nach dem ewigen Leben mit Gott. Der Jude kannte das alles nicht; er blieb bei dem Buchstaben der Schrift, er kannte diese Sehnsucht nicht, sondern hielt die Erde für seine Heimat und sah darum als Gottes Belohnung an, daß es ihm gut gehe und er lange lebe auf Erden [78]. Der Heilige Geist aber schuf dem Menschen ein neues Herz, und darum „findet er nicht an Gold und Silber, nicht an Vergnügen, nicht in Befriedigung der Neugier, an keiner Würde dieser Welt seinen Geschmack; er weiß wohl, nach wessen Bild er geschaffen ist, wessen Größe er erreichen kann; er will nicht bloß ein wenig reicher werden und dabei das größte Gut verlieren" [79].

Der Mensch darf aber nicht meinen, von sich aus könne er das. „Die Gedanken unseres Geistes sind den Worten der in uns redenden Wahrheit sehr ähnlich; und es wird keiner so leicht unterscheiden, was das eigene Herz im Innern gebiert oder was es hört; es sei denn, daß er weise auf den Herrn achtet, der im Evangelium (es uns) sagt" [80]. Nicht von uns aus, sondern durch die Heilige Schrift wissen wir also, daß die Anregung zu allem Guten in Wirklichkeit von Gott stammt. Ihm müssen wir daher die Ehre geben; der Mensch mit all seiner Anstrengung kann nur die Krüge mit Wasser füllen, die Verwandlung ist allein Gottes Werk [81]; ohne ihn mühen wir uns die ganze Nacht wie Petrus vergeblich, auf sein Wort hin gibt es erst Erfolg auch im inneren Leben [82]; wir sind unnütze Knechte, auch wenn wir alles wohl getan haben [83].

Des Menschen Aufgabe ist es, nachzusprechen und nachzutun, was der Heilige Geist zuerst zu uns spricht und tut. Folgt er ihm, dann leuchtet in seiner Seele wieder das uralte Ebenbild Gottes auf; er wird Gott ähnlicher, so daß Gott nun wieder sich in ihm lieben kann. Dann ist er wieder in die Lebenseinheit mit Gott aufgenommen. Nichts anderes ist ja die Liebe. Sie ist das große, umfassende Weltgesetz, „das ewige Gesetz, das die Welt erschaffen hat und sie regiert; denn durch sie ist alles nach Gewicht, Maß und Zahl gemacht worden; und nichts bleibt ohne Gesetz. Denn diese Liebe, das Gesetz von allem, hat selbst auch ein Gesetz, jedoch kein anderes als sich selbst, durch das sie sich zwar nicht erschuf, wohl aber regiert" [84]. Dem Gesetz der Liebe unterliegt also auch Gott, weil eben die Liebe sein Wesensgesetz ist. Das Verhältnis zwischen Gott-Vater und Gott-Sohn wird konstituiert durch die Liebe, die der Heilige Geist ist. Er ist das Band der

---

[73] S. in purif. M. 2, 2; PL 183, 369.
[74] S. in ascens. 3, 8; PL 183, 308.
[75] S. in pent. 3, 1; PL 183, 330.
[76] S. in ascens. 3, 8; PL 183, 306.
[77] S. de div. 14; PL 183, 574 ff. u. öfters. Über die sieben Gaben des Heiligen Geistes bei Bernhard vgl. die ausführliche Darstellung bei R. Ries, Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des Hl. Bernhard (Freiburg i. Br. 1906), S. 247—268.
[78] In cant. cant. 59, 4; PL 1-83, 1063.
[79] Ps. 90, 17, 6; PL 183, 253.
[80] In cant. cant. 32, 5; PL 183, 947.
[81] S. de div. 56; PL 183, 680.
[82] De conv. ad cler. 2; PL 182, 835.
[83] S. in pent. 2, 7; PL 183, 329.
[84] De dil. Deo 12, 35; PL 182, 996.

Einheit, er ist in der Terminologie des Hohen Liedes der Kuß zwischen Vater und Sohn. Alles in der Welt wird durch dieses Gesetz der Liebe zusammengehalten, erhält dadurch seine Aufgabe und seinen Sinn. Nur der Mensch hat sich außerhalb dieses Gesetzes der Liebe gestellt und hat damit seinen Sinn verloren; sein Leben ist sinnlos geworden. „Um deinetwegen, o Gott, hast du alles gemacht, und wer sein will für sich und nicht für dich, der fängt inmitten aller Dinge an, nichts zu sein“ [85]. Im Heiligen Geiste aber schenkt Gott dem Menschen wieder seine Liebe, zieht ihn in die große Liebeseinheit der Welt; die geistige Leere und Heimatlosigkeit des Menschen verschwindet, denn sein Leben hat endlich seinen ursprünglichen Sinn erhalten, eine Heimat, der er zustrebt, ein inneres Glück, das sein Herz wenigstens ahnt. Im Heiligen Geiste erhält er Anteil an Gottes innerstem Wesen, das ja die Liebe ist. Jetzt weiß er sich als Tochter des Vaters und als Braut und Schwester des Sohnes [86]. Jetzt hat er die Kraft, das eigene, falsche, verkrampfte Ich loszulassen; die ständige Angst und Furcht um sich selbst und sein Leben ist überwunden. Gottes Liebe macht ihn frei und stark. Hatte er vorher in seinem Egoismus Gott gefürchtet, weil er zuviel fordere, weil er sein Eigenes hergeben müsse, — in der Liebe, im Heiligen Geiste also erkennt er, daß er nur seinen Eigensinn und seinen Eigenwillen hergibt, alles das, was ihn hinderte, sein eigenes Wesensgesetz zu erfüllen. Er fürchtete, sich selbst zu verlieren, und merkt, daß er in dem Maße, wie er Gott findet, sich selbst findet. Die Liebe ist die einzige Tat des Menschen, wo er Gott wenigstens Ähnliches wiederschenken kann [87]. In der Einheit des Geistes findet er zu Gott und zu sich selbst zurück. Einheit und Friede sind so die Zeichen des Heiligen Geistes; wo sie nicht im Menschen oder in einer Gemeinschaft herrschen, dort herrscht auch der Heilige Geist nicht. Jetzt herrscht Gott in seiner Seele, er ist das Leben der Seele, ähnlich wie die Seele das Leben des Leibes ist [88]. Gott, der die Liebe *substantialiter* ist, gibt uns die Liebe als Geschenk, als Akzidens [89], oder in der Terminologie des Hohen Liedes: er küßt uns mit dem Kusse seines Mundes, d. h. eben mit dem Heiligen Geist [90]; beide Lippen küßt er, Verstand und Herz und führt so den Verstand zur Wahrheit, das Herz zur glühenden Liebe [91]. So ist der Heilige Geist für den Menschen das Süßeste in Gott [92].

Von der Theologie der Trinität her bestimmt Bernhard also die Funktion des Heiligen Geistes als einigende, kraftspendende Liebe. Seine Funktion ist dieselbe in der Trinität wie bei den Wirkungen im Menschen, wenn auch dort naturhaft, hier analog und gnadenhaft. Daß der Heilige Geist Person ist, ist ihm selbstverständlich; aber stets steht die Funktion des Heiligen Geistes, nicht seine Personalität im Vordergrund. Es heißt in der Heiligen Schrift: „Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus“. Das heiße aber nicht, sagt Bernhard, die Erkenntnis des Heiligen Geistes sei unnötig; sie ist vielmehr drin miteinbeschlossen, wenn wir den Vater und den Sohn erkennen. Gottes Liebe und Güte in Christus Jesus erkennen, heißt zugleich, um den Heiligen Geist zu wissen [93]. Die Erkenntnis des Heiligen Geistes wird immer eine gewisse Reflexivität des Geistes voraussetzen. So sehr Bernhard mit Begeisterung und Innigkeit vom Kuß, vom süßen Gast *(dulcis hospes)* der Seele spricht, dessen Verehrung man nicht vergessen solle, da er ja der Urheber aller Heiligkeit sei [94], so wenig fordert er eine besondere Form der Verehrung für ihn; er ist ihm nicht der „unbekannte Gott“, den wir vernachlässigt haben; alle direkte Intention des Geistes soll sich vielmehr auf Christus und sein Werk richten, weil ja der Heilige Geist der Geist Christi ist. Diese starke Unterbauung seiner Erlebnismystik durch die überlieferte Trinitätstheologie bewahrte Bernhard vor jedem Abgleiten in einen Tritheismus, der das Werk des Heiligen Geistes als

---

[85] In cant. cant. 20, 1; PL 183, 934.
[86] In cant. cant. 8, 9; PL 183, 814.
[87] In cant. cant. 83, 4; PL 183, 1183.
[88] In ps. 90, 10, 4; PL 183, 223.
[89] De dil. Deo, 12, 35; PL 182, 996.
[90] In cant. cant. 8; PL 183, 810 ff.
[91] ibid.
[92] S. in pent. 1, 1; PL 183, 323.
[93] In cant. cant. 8, 4; PL 183, 811/812.
[94] S. in pent. 1, 1; PL 183, 323.

neues selbständiges Werk ansieht, als ob er eine dritte Gottheit neben den beiden anderen wäre. Es ist charakteristisch, daß Joachim von Fiore aus seiner apokalyptischen Schwärmerei heraus in seiner Trinitätslehre tritheistisch lehrte.

## III.

Aber so sehr Bernhard betont, daß wir den Heiligen Geist schon haben, daß das Himmelreich schon in uns ist [95], daß wir ein neuer Mensch in Christus sind, so schmerzlich bewegt spricht er es immer wieder von neuem aus, daß wir doch nur einen leisen Vorgeschmack erhalten haben [96]; wir wittern gleichsam erst jene Wonne, doch verkosten wir sie noch nicht [97]. Nur die *primitiae* des Geistes, die ersten Anfänge, haben wir empfangen. Die Heiligkeit im Wandel, Frömmigkeit in der Meinung, Kraft im Kampfe [98] sind die Zeichen, daß wir wenigstens anfangen, Christus ähnlich zu werden. „In uns herrscht der Geist noch nicht voll und ganz, weil das Fleisch wider den Geist gelüstet" [99]. Wir stehen ständig in der sehr schmerzlichen Umwandlung des natürlichen Menschen zum geistigen; sie ist nur zu vollbringen durch unermüdliche Übung, in schmerzlicher Selbsterkenntnis, in Gebet, Nachtwachen, Fasten, Gehorsam, Demut — alles Dinge, durch die der Mensch erdrückt würde, wenn der Heilige Geist nicht seiner Schwachheit zu Hilfe käme.

So sehr daher schon das Himmelreich in uns ist, Christus in uns Gestalt gewinnt, wir den Heiligen Geist empfangen haben, — wir sehen Gott doch nicht; wir haben ihn nur im Glauben; all unser christliches Leben ist darum ein ständiges Gottsuchen; so will es Gott, denn „er läßt sich nicht finden, solange er gesucht werden will" [100]. Dieses Suchen aber wäre gar nicht möglich, wenn wir ihn nicht schon hätten [101]. Immer erneut müssen wir ihn suchen, nach ihm forschen, beten, verlangen [102]. Nichts ist so sehr ein Zeichen des Heiligen Geistes, als daß wir eine unstillbare Sehnsucht nach der Gnade, nach der Ewigkeit haben, wo wir Gott schauen, wo sein Geist uns ganz, ohne Bilder, Zeichen und Worte besitzen wird [103]. Die Anfänge dieses inneren geistigen Lebens haben wir schon, sie machen unsere Heiligkeit aus. Unsere Aufgabe ist es, weiterzustreben [104]. Ein Stillestehen, ein ruhiges Genießen gibt es auf Erden nicht; „unser Fortschritt besteht darin, daß wir nie glauben, wir hätten unser Ziel schon erreicht" [105]. Einmal, nach der Auferstehung von den Toten, kommt die Zeit der vollen Geistesfülle, des großen Mittags, der ewigen Sommerhöhe, wo der Tag nicht mehr abnimmt [106]. Dort werden wir nicht mehr hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, sondern gesättigt werden, in Wonne und Sicherheit. Aus dieser Sehnsucht heraus lebte Bernhard; sie, die ein Geschenk des Heiligen Geistes ist, machte ihn fähig, die große Spannung zwischen der Zeit der Buße und des Kreuzes und der Wonne der zukünftigen Zeit zu ertragen und ein heroisches Leben ungeheurer innerer Anstrengung zu führen, das wir heute immer wieder bewundern. Diese Sehnsucht muß auch jeden Christen beseelen; nach diesem Ziel muß er sehnsuchtsvoll auslangen, unter der Leitung und der Kraft des Heiligen Geistes, den wir nicht genug besitzen können, um den wir zu jeder Zeit einmütig und unermüdlich flehen müssen: ***Veni, Sancte Spiritus!***

---

[95] In ps. 90, 17, 3; PL 183, 251.
[96] S. in oct. Pasch. 1, 8; PL 183, 296. S. de div. 1, 6; PL 183, 540.
[97] S. in f. S. Mart. 5; PL 183, 492.
[98] S. in dedic. 4, 4; PL 183, 428.
[99] S. in annunt. M. 2, 5; PL 183, 392.
[100] S. de div. 4, 1; PL 183, 551.
[101] S. de div. 37, 4; PL 183, 641.
[102] S. in f. S. Andr. 2, 4; PL 183, 510.
[103] In cant. 33, 3; PL 183, 952.
[104] In ps. 90, 17, 3; PL 183, 251.
[105] S. in purif. M. 2, 3; PL 183, 369.
[106] In cant. cant. 33, 6; PL 183, 954.

# Sanctorum communio

Von Universitätsdozent Dr. theol. Klaudius Jüssen

Dem Bekenntnis der Christenheit zur „heiligen katholischen Kirche“ [1] folgt im 9. Glaubensartikel sofort das Bekenntnis zur „Gemeinschaft der Heiligen“: *Credo in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam catholicam, Sanctorum communionem.* Da liegt die Annahme nahe, dieser Zusatz wolle das unmittelbar voraufgehende Bekenntnis zur heiligen Kirche ergänzen und verdeutlichen. Ein tieferes Eindringen in den Sinn der uralten Formel *Sanctorum communio* bestätigt diese Auffassung durchaus.

Was zunächst ihr Alter bzw. ihr Auftauchen im kirchlichen Symbolum betrifft, so begegnet sie uns bemerkenswerterweise noch nicht im altrömischen Glaubensbekenntnis. Erst um das Jahr 400 treffen wir sie in dem Symbolum an, das der heilige Missionsbischof Niceta (Niketas) von Remesiana (oder Romatiana in Dazien) seiner Schrift *Explanatio Symboli* zugrunde legte: in n. 10 dieser Schrift wird die *Communio sanctorum* höchstwahrscheinlich als Symbolteil erläutert [2]. Für die Mitte des 5. Jahrhunderts bezeugt weiter Bischof Faustus von Reji unsere Formel als Symbolteil in seinem Werke *De Spiritu Sancto* I, 2 [3], und wohl von Südgallien aus hat sie sich dann bis zum 9. Jahrhundert in ganz Gallien, Italien, Spanien und Nordafrika allgemein durchgesetzt. Es fragt sich nun: Haben wir der *Sanctorum communio* einen dinglichen oder einen persönlichen Sinn beizulegen? Geht es hier um eine Anteilnahme (κοινωνία) an den *sancta,* den heiligen Mysterien der Kirche, oder um eine Gemeinschaft mit den *sancti,* den heiligen Personen, im mystischen Herrenleib? Die katholischen Autoren vertreten fast ausnahmslos den letzteren, persönlichen Sinn der Worte, und zwar, wie sich zeigen läßt, mit gutem Recht. Schon Niceta von Remesiana hat sie so verstanden in seiner erwähnten Schrift, und er ist, wie gesagt, unser ältester Zeuge für die Aufnahme der *Santorum communio* ins Glaubensbekenntnis. Niceta legt dar a. a. O., die Kirche sei die *congregatio,* die Gemeinde oder die Zusammenfassung aller Heiligen. *Ecclesia quid aliud quam sanctorum omnium congregatio? Ab exordio enim saeculi sive patriarchae ..., sive prophetae, sive apostoli, sive martyres, sive caeteri iusti qui fuerunt, qui sunt, qui erunt, una ecclesia sunt* [die Kirche wird hier im weiteren Sinne genommen], *quia una fide et conversatione sanctificati, uno spiritu signati, unum corpus effecti sunt: cujus corporis caput Christus ... Adhuc amplius dico. Etiam angeli, etiam virtutes et potestates supernae in hac una confoederantur Ecclesia ... Ergo in hac una Ecclesia crede te communionem consecuturum esse sanctorum.* Joh. Pet. Kirsch konnte in seiner gründlichen Untersuchung über die Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum [4] dartun, daß dieses persönliche Verständnis der Formel durch alle Jahrhunderte hindurch in der katholischen Kirche festgehalten wurde, nachdem sie einmal ins Symbolum aufgenommen war. Kirsch zufolge bezeichnet dieses Glied des 9. Glaubensartikels die innere, geistig-religiöse Verbundenheit oder Einheit der Christgläubigen, insofern sie Glieder des mystischen Leibes Christi sind, zumal jene Verbundenheit, in der die Christen auf Erden mit den im Himmel herrschenden vollendeten Heiligen stehen, die durch ihre mächtige Fürbitte den Erdenpilgern wirksam Beistand leisten [5]. Auch Ad. v. Harnack wollte die *Sanctorum communio* des Symbolums persönlich verstanden wissen. Seiner Auffassung nach zielen die Worte ganz speziell auf die religiöse Verbundenheit der Gläubigen mit den heiligen Martyrern, die in der Kirche ja von Anfang an hoch verehrt wurden. Zur Verteidigung des kirchlichen Kultes der Martyrerreliquien, meinte v. Har-

---

[1] Vgl. meinen Artikel „Sancta Ecclesia“ im Oberrh. Pastoralblatt, Jahrg. 1942, Dezemberheft, 157—161.

[2] Migne PL 52, 871 A B; vgl. Denz. n. 3

[3] Ed. Aug. Engelbrecht (Corp. Script. Eccl. Lat. XXI, Wien 1891) S. 104, Z. 25.

[4] J. P. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum [Forschungen zur christlichen Literatur- u. Dogmengeschichte, herausgegeben von A. Ehrhard u. J. P. Kirsch I, 1], Mainz 1900.

[5] Ebd. 227.

nack[6], sei die Formel ins Glaubensbekenntnis eingefügt worden, eine Auffassung, die der genügenden Grundlage entbehren dürfte.

Anders als die genannten Autoren hat Theodor Zahn unserem Symbolgliede einen rein dinglichen Sinn zuerkannt. Er sah in der lateinischen Formel eine Übersetzung der uralten griechischen Ausdrucksweise κοινωνία τῶν ἁγίων, d. h. Anteilnahme an den ἅγια, den heiligen Mysterien oder Sakramenten der Kirche, und urteilte, diese Worte sollten im Symbolum die Wirksamkeit der kirchlichen Sakramente, die wirksame Anteilnahme des Christen an den heiligen Mysterien zum Ausdruck bringen[7]. Bedeutsam ist es, daß uns der offizielle Catechismus Romanus eine sozusagen vermittelnde Erklärung des Symbolgliedes vorlegt. Er sagt[8]: „Vor allem sind die Gläubigen darüber zu belehren, daß dieser Artikel gleichsam eine Art *explicatio* des voraufgehenden Artikels von der einen, heiligen, katholischen Kirche darstellt." Der Text nimmt dann auf die Sakramente der Kirche Bezug und fährt fort: *Omnium enim sacramentorum fructus ad universos fideles pertinent; quibus sacramentis veluti sacris vinculis Christo connectuntur et copulantur . . . Hac autem sanctorum communione sacramentorum communionem intelligi debere Patres in symbolo significant illis verbis: Confiteor unum baptisma.* Ausdrücklich erklärt also der Römische Katechismus, die *Sanctorum communio* müsse als *sacramentorum communio* verstanden werden; aber er fügt auch bei, die wirksame Anteilnahme an den kirchlichen Sakramenten begründe sofort die innige Verbundenheit der Gläubigen mit Christus (und untereinander), also die *Sanctorum communio* im persönlichen Sinn. In der Tat haben wir hier im Römischen Katechismus eine vermittelnde Auffassung, die unserem Symbolglied eine zugleich dingliche und persönliche Bedeutung beilegt. Von den protestantischen Gelehrten, die sich um die Symbolforschung verdient gemacht haben, hat besonders Ferd. Kattenbusch dieser vermittelnden Auffassung beigepflichtet unter Hinweis darauf, daß in der alten Zeit die *Sanctorum communio* sowohl in der persönlichen als auch in der dinglichen Bedeutung verstanden worden sei[9]. Zutreffend wird man etwa folgendermaßen über den genuinen Sinn unseres Symbolgliedes urteilen müssen[10]: Bei ihrer Aufnahme ins Glaubensbekenntnis (gegen Ende des 4. Jahrhunderts) besaß die Formel *Sanctorum communio* ohne Zweifel den dargelegten persönlichen Sinn: die Glieder der Kirche sind übernatürlich-mystisch miteinander verbunden und stehen namentlich auch in lebendiger Verbundenheit mit den Heiligen des Himmels, jenen eigentlichen Heiligen, die man im 4. Jahrhundert schon ganz vornehmlich als *sancti* bezeichnete. Die von Joh. Pet. Kirsch eingehend verteidigte persönliche Deutung besteht also durchaus zu Recht. Man hat sie auch in der katholischen Kirche, wie erwähnt, jederzeit anerkannt; sogar das ordentliche Lehramt der Kirche hat sie sich zu eigen gemacht; das darf man unbedenklich behaupten. Dabei bleibt jedoch wahr, daß die älteste Christenheit vor allem im dinglichen Sinn von der κοινωνία τῶν ἁγίων geredet hat und daß sie mit diesem Terminus die wirksame Anteilnahme der Christgläubigen an den heiligen Sakramenten oder Mysterien zum Ausdruck brachte bzw. die unbestreitbare Realität der Heiligung, die uns die Kirche durch ihre Mysterien vermittelt. Es läßt sich auch kaum bezweifeln, was Theodor Zahn betonte, daß die lateinische Formel *Sanctorum communio* einfach die Übersetzung der uralten griechischen Wendung κοινωνία τῶν ἁγίων ist. Κοινωνία aber besagt durchweg eine aktive Anteilnahme an irgend etwas (das dann im Genitiv beigefügt wird), und diese aktive Anteilnahme läßt sich besser auf irgendwelche Dinge als auf Personen beziehen. Ursprünglich, in der alleräItesten Zeit, hat demnach die Formel *Sanctorum communio* doch einen dinglichen Sinn gehabt, und namentlich Kattenbusch hat dargetan[11], daß man auch in späteren Jahrhunderten nicht gerade selten auf diese

---

[6] A. Harnack, Das apostolische Glaubensbekenntnis, Berlin 1893, 31 f.
[7] Th. Zahn, Das apostolische Symbolum, Leipzig 1893, 93 f.
[8] Cat. Rom., pars I cap. 10 n. 24.
[9] F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol II, Leipzig 1900, 943 f.
[10] Vgl. A. Stolz O. S. B., De Ecclesia (Manuale Theologiae dogmaticae VII), Friburgi Brisg. 1939, 25 f.
[11] A. a. O. 931 ff.

ursprüngliche Bedeutung zurückgegriffen und die *Sanctorum communio* als *sacramentorum communio* verstanden hat. Lehrreich ist diesbezüglich besonders die erwähnte vermittelnde Auslegung des Catechismus Romanus. Im dinglichen Verständnis unseres Symbolgliedes zeigt sich übrigens besonders gut, wie es das unmittelbar voraufgehende Bekenntnis zur heiligen Kirche wirklich erläutert und ergänzt: Die in ihrem innersten Wesen und in ihrem gottmenschlichen Haupte heilige Kirche heiligt auch wahrhaft alle ihre Kinder, die sich aufrichtigen Herzens ihr anschließen und ihrer Gnadenmittel teilhaftig werden; in der Anteilnahme an den heiligen Mysterien, den kirchlichen Sakramenten, erlangen sie ihrerseits wahre Heiligkeit. Dabei bleibt bestehen, daß die Formel *Sanctorum communio* seit ihrer Aufnahme ins Symbolum den dargelegten persönlichen Sinn gehabt und in der katholischen Kirche auch stets behalten hat; doch liegt diesem persönlichen Sinn ein älterer dinglicher Sinn zugrunde.

Wie ist nun die durch unser Symbolglied gelehrte gegenseitige Verbundenheit der Glieder des mystischen Leibes Christi genauer zu bestimmen und zu erläutern? Seit jeher lebte diesbezüglich in der Christenheit zunächst die Überzeugung, daß alle Glieder der Kirche im weiteren Sinn, also der streitenden, der leidenden und auch der triumphierenden Kirche, in wirksamer Gebetsgemeinschaft miteinander stehen. Die Heiligen des Himmels bitten für uns Erdenpilger und helfen uns in den mannigfachen Nöten und Gefahren, in denen wir uns hienieden zu bewähren haben. Ihrer himmlischen Interzession verdanken wir vielerlei Gnaden. Wir hingegen können den leidenden Seelen im Reinigungsorte des Jenseits durch unser Gebet und Opfer, durch unsere „Suffragien", wirksame Hilfe bringen und ihnen einen Teil der Sühne abnehmen, die sie zu leisten haben. Tatsächlich ist sogar die gesamte Kirche mit jedem Gliede des mystischen Leibes Christi im Gebete jederzeit verbunden nach der Lehre der Theologen; wenigstens gilt das von der streitenden Kirche hier auf Erden und von der triumphierenden im Himmel. Wo nur immer ein Christ gläubigen Herzens sein Gebet zum Himmel emporschickt, da betet tatsächlich die gesamte Kirche mit ihm kraft jener innigsten Verbundenheit, in der alle Glieder des *Corpus mysticum* mit Christus, dem Gottmenschen, stehen, welcher sie alle in sich zu real-mystischer Einheit zusammenfaßt. Ein eigentlich privates Gebet im strengsten Sinne des Wortes bleibt somit ausgeschlossen für den Christen. Trefflich hat in der alten Zeit der große Origenes diese erhabene Gebetsgemeinschaft aller Glieder des *Corpus Christi mysticum* behandelt in seiner Monographie „Über das Gebet" [12].

Der dargelegten Gebetsgemeinschaft entspricht alsdann eine höchst beachtsame Gemeinschaft der Verdienste; ihr kommt natürlich eine besondere Bedeutung zu. Allerdings dürfen wir in diesem Punkte nicht zu weit gehen und es uns nicht so vorstellen, als würden die Verdienste, welche die Glieder der Kirche sich sammeln, einfachhin zum Gemeinschaftsbesitz aller Christen oder aller Glieder des *Corpus Christi mysticum.* So ist es sicher nicht. Einerseits gilt hier wohl: Die Kirche überhaupt, als Gesamtkirche, wird reicher und wohlgefälliger in Gottes Augen, sobald irgendein Glied der Kirche im Glaubens- und Tugendleben voranschreitet, sobald irgendein Glied reicher wird an Verdiensten; denn der einzelne ist ja dem Ganzen des *Corpus mysticum* eingefügt und hat nur in ihm seine christliche Existenz. Anderseits gilt indessen ebenso: Die Verdienste, die ich mir sammle mit Hilfe der Gnade Gottes kraft meiner Verbundenheit mit der Kirche bzw. mit Christus, dem Gottmenschen, sind ohne Zweifel zunächst meine persönlichen Verdienste und werden mir persönlich angerechnet vom gerechten und gütigen Gott. Trotzdem kommen sie auch der Gesamtheit meiner Mitbrüder und Mitschwestern im *Corpus Christi mysticum* irgendwie zugute. Das ist jedoch wiederum nicht so zu denken, als ob sozusagen selbsttätig und automatisch die Höhe und Intensität des übernatürlichen Lebens in jedem einzelnen Christen stiege, wenn sie in mir steigt, und als ob sie in jedem beliebigen Gliede des *Corpus mysticum* sich herabminderte, wenn sie in mir herabsinkt. Wohl findet ganz

[12] De orat. 31 (Migne PG 11, 553).

sicher ein wechselseitiges Geben und Empfangen übernatürlicher Güter und Verdienste statt unter den Gliedern der Kirche. Indessen vollzieht sich dieser übernatürliche Güter- und Kräfteaustausch im *Corpus Christi mysticum* nicht einfach automatisch, nicht selbsttätig, wie im natürlichen biologischen Organismus selbsttätig ein Glied dem andern seine Kräfte mitteilt und weitergibt nach den festen Gesetzen der Biologie. Wollten wir so denken betreffs des streng übernatürlichen Organismus des Herrenleibes in voller Analogie zum natürlichen Organismus und dessen biologischen Gesetzen, dann müßten wir einem „übernatürlichen Biologismus“ verfallen, der entschieden abzulehnen ist [13]. Es verdient diesbezüglich unsere Beachtung: Die Verbundenheit der einzelnen Glieder der Kirche miteinander ist immer vermittelt durch die Verbundenheit mit Christus und Gott, in welcher der einzelne steht, und dem frei waltenden Liebeswillen Gottes bleibt es stets anheimgegeben, wie es nun Gott dem Herrn jeweils gefallen mag, mit Rücksicht auf die Verdienste des einen auch anderen Gliedern der Kirche neue Gnaden zu schenken und neue Verdienste zu ermöglichen. Also stets auf dem Wege über den frei waltenden Liebeswillen Gottes bzw. Christi vollzieht sich jener übernatürliche Güter- und Kräfteausgleich im *Corpus mysticum*. Er geschieht stets so, daß Gott nach freiem Wohlgefallen, um des Glaubens und der Liebe eines Christen willen das Glaubensleben auch in anderen mehrt und fördert. Vor „übernatürlichem Biologismus“ müssen wir uns hüten, wenn wir von der Gemeinschaft der Verdienste unter den Gliedern der Kirche und überhaupt von der *Sanctorum communio* reden. Dabei dürfen wir fest darauf vertrauen, ja wir sind sogar dessen gewiß, daß der gütige Gott mit neuer, größerer Huld und Freigebigkeit den verschiedenen Gliedern der Kirche sich zuwendet und schenkt, sobald sich die Kirche in irgendeinem ihrer Glieder mit größerer Liebe ihm hingibt. Das Verdienst des einzelnen wirkt sich zweifellos zum Nutzen und Fortschritt aller Christgläubigen aus; eine hochbedeutsame *communicatio meritorum* ist also Tatsache. Die Liebe und das Verdienst des einzelnen führen nicht nur ihn allein, sondern die ganze Kirche näher zu Gott hinan. Wie aber dieses Wachstum des übernatürlichen Lebens, diese Steigerung der Gottverbundenheit für die einzelnen Glieder des mystischen Leibes Christi jeweils sich auswirkt, das bleibt für uns Geheimnis des göttlichen Liebeswillens, dessen freies, gnädiges Wohlgefallen hier allein entscheidet. Im einzelnen Christen selbst, der sich Verdienste erwirbt, ist es die Gesinnung der *caritas*, der selbstlosen, vollkommenen Gottes- und Nächstenliebe, die Gott dem Herrn zum Anlaß wird, um der Verdienste des einen willen auch die andern zu bereichern und mit neuen Gaben zu beschenken. Von der *caritas* sagt ja der hl. Paulus im „Hohen Lied der Liebe“ 1 Kor 13, 5: *non quaerit, quae sua sunt*, sie sucht nicht das Ihrige, ist nicht auf ihren eigenen Vorteil bedacht, sondern erstrebt selbstlos Gottes Ehre und das Heil der Mitbrüder. In der Tat fällt der *caritas* eine Vermittlerrolle zu in dem übernatürlichen Güteraustausch, der sich unter den Gliedern des *Corpus Christi mysticum* vollzieht. Der Römische Katechismus schreibt diesbezüglich: *Quaecumque ... pie sancteque ab uno suscipiuntur, ea ad omnes pertinent* (es hat eine Bedeutung, ist von Nutzen für alle), *et, ut illis prosint, caritate, quae non quaerit, quae sua sunt, efficitur* [14].

Gibt es endlich auch eine gewisse Gemeinschaft der Mißverdienste in der *Sanctorum communio?* Auch von ihr sprechen faktisch bei Gelegenheit die Kirchenväter und Theologen. Origenes z. B. urteilt darüber: „Gegen die ganze Kirche versündigt sich offenbar, wer seinen Leib befleckt; denn durch das eine Glied wird die Befleckung auf den ganzen Körper (der Kirche) weitergeleitet *(diffunditur)*“ [15]. Es unterliegt ja auch keinem Zweifel, daß die gesamte Kirche oder die Kirche als Gesamtheit ärmer wird und Gott weniger gefällt, falls in einem einzelnen Gliede der Kirche das übernatürliche Leben von seiner Höhe herabsinkt oder ganz erstirbt. „Wenn ein Glied leidet“, erklärt St. Paulus Röm 12, 26, „leiden alle Glieder mit.“ Das Sündenverderben des einen Gliedes infiziert

---

[13] Vgl. M. Schmaus, Katholische Dogmatik III, 1, München 1940, 146.
[14] Cat. Rom. I, 10, 25.
[15] Hom. 5 in Libr. Jesu Nave, n. 6 (Migne PG 12, 851 C).

tatsächlich den ganzen Leib der Kirche und zieht ihn irgendwie in Mitleidenschaft und bedeutet für ihn eine Befleckung. Darüber hinaus wird nur zu oft die in einem Gliede der Kirche Platz greifende sittliche Fäulnis unmittelbar manche Mitchristen gefährden und anstecken durch die moralischen Einflüsse der Verführung und des schlechten Beispiels. Mit Recht läßt sich darum von einer gewissen Gemeinschaft auch der Mißverdienste in der *Sanctorum communio* reden. Nur dürfen wir sie uns nicht zu weitgehend vorstellen. Vor allem ist eines selbstverständlich festzuhalten: Die Schuld, die ein Christ auf sein Gewissen lädt, bleibt seine eigene, persönliche Schuld und wird nicht zur Schuld auch der übrigen Glieder des *Corpus mysticum.* Wenn schon die Verdienste des einen Christen nicht ohne weiteres zu Verdiensten der übrigen werden können, so können selbstverständlich noch viel weniger die Mißverdienste oder die Schuld des einen zur Schuld der übrigen werden. Durch schwere Schuld trennt sich ja sogar der einzelne Christ, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, von der Gnadengemeinschaft des *Corpus Christi mysticum,* freilich ohne daß er sofort völlig aus der Kirche ausscheidet (letzteres würde nur durch offen zur Schau getragenen Unglauben, durch offene Apostasie oder durch die Sünde der formellen Häresie oder des formellen Schismas geschehen). Immerhin läßt die Tatsache einer abgeschwächten Gemeinschaft der Mißverdienste auch die Pflicht gemeinsamer Sühne für alle Sünden und Fehler der Christenheit als dringend erscheinen.

In Gebet und Verdienst (und sogar bis zu einem gewissen Grade im Mißverdienst) steht so der große Leib der Kirche als wahre *communio* da, zwischen deren zahllosen Gliedern ein mannigfacher Austausch übernatürlicher Kräfte und Güter stattfindet, wenngleich dieser Kräfteaustausch sich keineswegs nach biologischen Gesetzen regelt, sondern durch Gottes frei waltenden Liebeswillen gelenkt und geleitet wird.

# KLEINE BEITRÄGE

## Die Analogie Maria - Kirche und ihre Bedeutung für die allgemeine Gnadenvermittlung der Gottesmutter

Von Dr. J. Beumer

Die Frage der *Mediatrix* findet in der theologischen Literatur von heute vermehrte Beachtung. Den eifrigen Verfechtern stehen andere gegenüber, die, wenn nicht gerade schroffe Ablehnung, so doch starke Zurückhaltung erkennen lassen. Die geäußerten Bedenken kann man vielleicht dahin zusammenfassen, daß diese Ausnahmestellung Mariens nicht genug in den theologischen Quellen, vor allem in der patristischen Überlieferung, begründet sei, und daß sie allzusehr den Rahmen der übernatürlichen Gnadenwirklichkeit auf Kosten des zentralen Standes des Gottmenschen und der allgemeinen Vermittlung der Kirche sprenge. Wir wollen in dieser Arbeit versuchen, von seiten der Analogie Kirche - Maria uns diesem Problem zu nähern, und wir hoffen, auf diesem Wege den aufgewiesenen Schwierigkeiten zu begegnen.

Ein kurzer Überblick über die Geschichte der Analogie Kirche - Maria sei vorausgeschickt. Die Darstellung der Kirche als Weib und als Mutter hat schon früh begonnen, ja sie geht auf Andeutungen im neutestamentlichen Sprachgebrauch zurück (vergl. besonders Act 20, 28; Eph 5, 29; Gal 4, 26; 2 Jo 1), der seinerseits auf den Bildern der alttestamentlichen Propheten und Weisheitsbücher fußt.

Die frühchristliche Literatur hat diese Idee weiter ausgebaut, im Hirten des Hermas ist sie schon sehr deutlich gefaßt[1], und die Liturgie hat aus ihr fruchtbare Anregung geschöpft[2]. Allmählich wurden nun in die Gestalt der jungfräulichen Mutter Kirche konkrete Züge eingefügt, die, wenn sie auch vielleicht nicht immer von der Gottesmutter genommen sind, so doch stark an sie erinnern. Am bezeichnendsten ist hier die Schil-

[1] Besonders vis. 2, 4, 1. Funk, Patres apostolici I 430.

[2] Vor allem die Liturgie der Taufwasserweihe, auch im Missale Romanum.

derung des Klemens von Alexandrien [3]; er spricht von „nur einer jungfräulichen Mutter", die er Kirche nennen will, die aber, gerade weil er eine allein in dieser Würde anerkennt, und wegen der plastischen Beschreibung Maria mitumfassen muß. Schon vorher hat Irenäus die Worte der Gottesmutter im Magnificat prophetisch für die Kirche gesagt sein lassen [4]; an zwei anderen Stellen, auf die wir nachher noch näher eingehen müssen, fließt nach der wahrscheinlicheren Deutung das Bild Mariens mit dem der Kirche in eines zusammen. Ephräm [5] und Ambrosius [6] bezeichnen endlich ausdrücklich die Gottesmutter als Typus der Kirche. Augustinus kann sich nicht genug darin tun, die Entsprechung Maria - Kirche in verschiedenen Wendungen zu bringen [7], besonders ist der Gesichtspunkt bei ihm der: Wie Maria jungfräulich Christus geboren hat, so ist die Kirche Mutter der Christen, der Glieder seines Leibes. Von da ab ist die Analogie nicht mehr aus der patristischen Literatur geschwunden.

Man hat die Frage aufgeworfen: Wer war eher vorhanden im christlichen Bewußtsein, Maria oder die Kirche? Protestantische Schriftsteller glaubten, das Bild Mariens aus dem der Kirche ableiten zu können [8], auf katholischer Seite wollte man für gewöhnlich der Gottesmutter die Priorität zuerkennen. Die Antwort wird wohl dahin lauten müssen, daß beide von Anfang an im Glaubensleben ihre Stelle hatten, Maria als die Mutter des Herrn, von der die Evangelien berichten, und die Kirche als die von Christus her fortdauernde Wirklichkeit. Aus der auf uns gekommenen altchristlichen Literatur läßt sich nicht beweisen, daß Maria ebenso früh wie die Kirche als kultische Größe und Gnadengeheimnis empfunden wurde (für die Kirche sind sprechende Zeugnisse der Hirt des Hermas und der sog. zweite Klemensbrief [9]), und unter dieser Rücksicht läßt es sich vertreten, daß Maria von der Kirche empfangen habe. Aber vielleicht ist die Frage falsch gestellt, so daß vielmehr von jeher beide als eine Einheit gesehen wurden, von der dann bald das Persönliche der Gottesmutter, bald das Überzeitliche der Kirche zum Ausdruck kam. Jedenfalls ist nicht zu vergessen, daß die Verschmelzung der beiden zu einer Vorstellung sehr frühzeitig in der christlichen Literatur statthatte [10].

Die Analogie Kirche - Maria kann unter verschiedenen Rücksichten betrachtet werden. Eine unter den vielen möglichen ist auch die der allgemeinen Gnadenvermittlung. Es steht nun zur Untersuchung, ob die Kirchenväter schon an diesen Vergleichspunkt ge-

---

[3] Paedag. 1, 6. PG 8, 299.

[4] Adv. haer. 3, 10, 2. PG 7, 873. *Exultans Maria clamabat pro Ecclesia: Magnificat anima mea Dominum . . . Assumpsit enim Israël puerum suum . . . quemadmodum locutus est ad patres nostros, Abraham et semini eius in aeternum.*

[5] Der Text folgt später (zu Anm. 13).

[6] Exposit. evangel. Lucae 2, 7. PL 15, 1515. *Discamus et mysterium. Bene desponsata* (Maria), *sed virgo: quia est Ecclesiae typus, quae est immaculata, sed nupta. Concepit nos virgo de Spiritu, parit nos virgo sine gemitu. Et ideo fortasse sancta Maria alii nupta, ab alio repleta.* — Instit. virgin. 14, 88. PL 16, 326. *Speciosi ergo gressus vel Mariae vel Ecclesiae . . . Quam pulchra etiam illa, quae in figura Ecclesiae de Maria prophetata sunt.*

[7] Außer den Stellen, die weiter unten besprochen werden sollen: Sermo 188, 3, 4. PL 38, 1005; sermo 191, 9, 3. PL 38, 1010; sermo 213, 7, 7. PL 38, 1064; de sancta virginitate 2, 2. PL 40, 397. Als Beispiel nur der Wortlaut der letzteren: *Ecclesia quoque et mater est et virgo est . . . Maria corporaliter caput huius corporis peperit, Ecclesia spiritualiter membra illius parit. In utraque virginitas fecunditatem non impedit, in utraque fecunditas virginitatem non adimit.*

[8] U. a.: F. C. Conybeare, Die jungfräuliche Kirche und die jungfräuliche Mutter. Archiv für Rel.-Wiss. 8 (1905) 373 ff. Siehe auch H. Koch, Virgo Eva — Virgo Maria (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Hirsch-Lietzmann 25), Berlin 1937, 92—94.

[9] 14, 1—2. Funk, Patres apost. I 200 f.

[10] Ein Beispiel dafür ist auch die Aberkiosinschrift, Vers 14—16. Ob Maria oder die Kirche unter der Jungfrau zu verstehen ist, wird verschieden gedeutet, Dölger hat im ersten Band des Ichthys (97) die letztere Erklärung vorgetragen, im zweiten Band (488) aber seine Ansicht geändert. Darauf hat A. Greiff (Zum Verständnis der Aberkiosinschrift, Theol. u. Gl. 18 [1926] 73 ff.) sich von neuem für die Kirche eingesetzt. Daraus allein ergibt sich schon, daß am besten beide Deutungen miteinander verbunden werden. Das Zusammenfallen der beiden Vorstellungen in einer einzigen ist vielleicht schon in der Schrift begründet, da das Weib der Apokalypse (cap. 12) die Kirche bezeichnet und doch auch Züge aufweist, die auf die Gottesmutter passen. Eigenartigerweise läßt sich aber die marianische Deutung nicht aus der ältesten Zeit nachweisen, der erste, der sie versucht, ist Epiphanius (adv. haer. 78, 11. PG 42, 716), der besonders die Verfolgung des Weibes durch den Drachen auf Maria bezieht und dabei zu nicht gerade glücklichen Schlüssen kommt. Es folgen in der marianischen Deutung in nicht genau bestimmbarer Zeit: Ps. Ambrosius, Exposit. in Apocal. PL 17, 876 und Ps. Augustinus, sermo 4. de symbolo ad catech. PL 40, 661.

dacht haben. Die ersten Andeutungen in dieser Richtung finden sich bei Irenäus. Zweimal spricht er im vierten Buche seiner Schrift „Gegen die Irrlehren" von einer allgemeinen Wiedergeburt der Menschen, die nicht nur von der Kirche, sondern auch von der Gottesmutter oder besser von beiden zugleich in einer Einheit ausgesagt wird. „Wie wird der Mensch die Geburt des Todes verlassen, wenn er nicht zu einer neuen Geburt kommt, die wunderbar und unerwartet von Gott, zum Zeichen aber des Heiles gegeben ist, zu der Wiedergeburt, die da ist aus der Jungfrau durch den Glauben [11]!" Christus „der Reine eröffnet rein den Mutterschoß, den, der die Menschen wiedergebiert für Gott, den er selber rein gemacht hat" [12]. Wie immer man im einzelnen die beiden Stellen erklären mag, es ist unmöglich, jede Bezugnahme auf Maria abzuleugnen, da die Ausdrücke (insbesondere „die wunderbare Geburt zum Zeichen des Heiles" und „der von Christus eröffnete Mutterschoß") ohne Zweifel auf die Mutter des Herrn gehen; anderseits erweitert sich aber auch das Bild, so daß die allen das Heil vermittelnde Kirche einbegriffen werden muß. Bei Ephräm wird Maria zum ersten Male Vorbild der Kirche genannt und in etwa auf die Bedeutung der Gottesmutter für das Heil aller Menschen hingewiesen. „Es offenbart sich hier (bei der Auferstehung Christi) ein Geheimnis hinsichtlich der Kirche und der Mutter des Herrn. Die erste Kunde auf Erden erging an die Jungfrau, seine Auferstehung teilte er selbst einem Weibe mit. Am Anfang und am Ende ist der Name seiner Gebärerin zugegen und ertönt. Eine Maria empfing ihn in der Empfängnis und sah den Engel vor sich, und eine Maria empfing ihn lebend und sah die Engel bei seinem Grabe. Die Jungfrau Maria ist ein Vorbild der Kirche, da sie die Anfänge des Evangeliums empfing. Und im Namen der Kirche sah ihn Maria. Gepriesen sei, der Maria und die Kirche mit Freude erfüllte. Mit dem Namen Mariens bezeichnen wir auch die Kirche, sie ist eines zweifachen Namens wert. Maria eilte zuerst zu Simon, dem Grundstein, und verkündete und erzählte ihm als der Kirche, daß sie den Herrn auferstehen sah [13]." Die Nennung des Namens Maria bei Magdalena genügt für Ephräm, um eine Betrachtung über die Mutter des Herrn anzuknüpfen, ohne aber den Unterschied der Personen zu beseitigen. Die angedeutete Aufgabe Mariens für die Kirche wird von Ephräm an einer anderen Stelle klarer herausgestellt. „Die Erde, die Mutter der Leiber, wurde verflucht, und wegen dieses Leibes, der die Kirche selbst ist, die nicht verwest, wurde dessen (des Leibes) Erde von Anfang an gesegnet, denn die Erde der Kirche ist der Leib Mariens, in welche sie gesät wurde. Siehe, wie der Engel, der gekommen ist, um sie in die Ohren Mariens gleichsam als Samen zu säen, mit klarer Stimme begann, den Samen auszustreuen. Heil dir, sagte er, Gesegnete unter den Weibern! . . . So soll gezeigt werden, daß wegen der ersten Mutter, die verflucht wurde, die zweite Mutter mit ausdrücklichen Worten als gesegnet bezeichnet wird [14]." Ambrosius wendet die Worte Christi am Kreuz, die nach dem Zeugnis der Schrift an Maria gerichtet sind, „Weib, siehe da deinen Sohn", auf die Kirche an, offenbar unter der sonst auch ausgesprochenen Voraussetzung, daß die allerseligste Jungfrau Vorbild der Kirche ist; die Mutterschaft über die Menschen wird wohl, wie sie vom Abbild behauptet wird, auch vom Urbild gelten. [15] Augustinus endlich hat in der Betonung der Analogie Maria - Kirche seine Vorgänger weit übertroffen, zugleich sind aber bei ihm für die Auswertung im Sinne einer allgemeinen Gnadenvermittlung Schwierigkeiten vorhanden, auf die wir eingehen müssen.

Für gewöhnlich ist für Augustinus bei der Ausführung des Vergleichs der gemeinsame Gesichtspunkt ein anderer, wie wir schon oben gesehen haben, aber das hindert nicht, daß er auch auf die geistige Mutterschaft von Maria und der Kirche zu sprechen kommt. Die Hauptstelle lautet so: „Jene Frau (Maria) allein ist nicht nur dem Geiste nach, sondern auch dem Körper nach Mutter und Jungfrau. Und zwar geistige Mutter, nicht unseres Hauptes, das der Heiland selber ist, von dem sie selber eher geistig geboren ist, ... sondern wahrlich Mutter seiner Glieder, was wir sind, weil sie in Liebe mitgewirkt hat, daß die Gläubigen in der Kirche geboren würden, die Glieder jenes Hauptes sind, dem Körper nach ist sie aber Mutter des Hauptes selber. Es war nämlich notwendig, daß unser Haupt wegen des hervorragenden Wunders dem Leibe nach aus einer Jungfrau geboren würde; es sollte dadurch deutlich gemacht werden, daß seine Glieder von der jungfräulichen Kirche dem Geiste nach geboren würden. . . . Sowohl die verheirateten gläubigen

---

[11] Adv. haer. 4, 33, 4. PG 7, 1074 s. Der Text ist am Schlusse ein wenig verderbt oder wenigstens in der lateinischen Fassung schwer verständlich, der Sinn wird aber kaum davon berührt.

[12] Ibd. 4, 33, 11. PG 7, 1080. Dazu vgl. P. Galtier, La Vierge qui nous régénère. Rech. de science relig. 5 (1914) 136—145.

[13] Th. J. Lamy, S. Ephraem Syri hymni et sermones, Mechliniae 1882, I 532 f. Übersetzung nach L. Hammersberger, Die Mariologie der ephrämischen Schriften, Innsbruck 1938, 80.

[14] G. Moesinger, Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephraemo, Venetiis 1876, 49. Hammersberger, l. c. 71.

[15] In Luc 1, 2. PL 15, 1700.

Frauen als auch die Gott geweihten Jungfrauen sind in geistiger Weise Mütter Christi [16]." Zu diesem Text hat vor Jahren Ph. Friedrich bemerkt: „Hinsichtlich der geistigen Mutterschaft in bezug auf Christus, wie sie Maria tatsächlich eignete, aber auch jedem gläubigen, gottesfürchtigen Christen eignen kann, waltet mithin kein wesentlicher Unterschied [17]." Etwas vorsichtiger ist das Urteil F. Hofmanns in jüngerer Zeit: „Ob Augustin sich diese Mutterschaft Mariens für die Glieder der Kirche höher als die Mutterschaft der anderen Glieder der *mater ecclesia* denkt, ist aus dieser Stelle nicht zu ersehen. Auf jeden Fall eignet Maria die geistige Mutterschaft nur als Glied der Kirche, weshalb die *tota ecclesia* im höheren Sinn ‚Mittlerin' ist als Maria, die nur ein Glied der Gesamtkirche ist [18]." Vielleicht darf man doch etwas mehr sagen. Die geistige Mutterschaft ist ja für Augustinus das Ideal, nach dem sich die der Gläubigen ausrichten muß, sie kommt Maria zu als einem Glied der Kirche, aber doch als einem bevorzugten Glied. Das ist u. E. der Sinn der ganzen augustinischen Mariologie, die immer wieder das Einzigartige im Leben der Gottesmutter hervorhebt und dann erst die Parallele zu den Christen hin zieht. Ein anderer Augustinustext kann die gegebene Deutung bestätigen: „Unser Haupt gebar Maria, euch die Kirche. Denn auch sie ist Mutter und Jungfrau: Mutter durch das Herz der Liebe, Jungfrau durch die Unberührtheit des Glaubens und der Frömmigkeit. Sie gebiert die Völker, aber sie sind Glieder des einen, dessen Leib und Gattin sie selber ist, und auch hierin weist sie eine Ähnlichkeit auf mit jener Jungfrau, weil auch sie in vielen die Mutter der Einheit ist [19]." Demnach ist auch Maria, ähnlich wie die Kirche, Mutter der Einheit, also nicht allein Mutter des Hauptes persönlich, sondern auch irgendwie der Glieder. Mit diesen unmittelbaren patristischen Zeugnissen für die Auswertung der Entsprechung Maria - Kirche im Sinne einer allgemeinen Gnadenvermittlung wollen wir uns hier begnügen.

Ist aber hiermit in der theologischen Beurteilung die Frage schon entschieden? Wohl kaum. Die Texte geben zwar eine gewisse Grundlage in der Tradition für die These von der Mittlerschaft Mariens, aber sie sind nicht zahlreich und nicht klar genug, um das letzte Wort sprechen zu können. Lassen sich die patristischen Aussagen vielleicht noch verstärken? Häufig sind die Stellen, in denen die Entsprechung Maria - Kirche allgemein, ohne einschränkende Bestimmung des Sinnes, vorgetragen wird [20]. Ist es nun theologisch zulässig, diese Aussprüche in der Bedeutung unseres Fragepunktes zu verstehen? Vorsichtig müssen wir zu Werke gehen, damit wir nicht die eigenen Gedanken mit Gewalt in die Worte der Kirchenväter hineindrängen. Wenn einmal eine Analogie aufgestellt worden ist, kann neben der Ähnlichkeit auch eine Unähnlichkeit bestehen und eine andere Ähnlichkeit übersehen worden sein. Mit Maria und der Kirche werden nun zwei gewaltige, reiche Wirklichkeiten in Angriff genommen, die unter mehreren Gesichtspunkten miteinander verglichen und einander gegenübergestellt werden können. Es ist wohl anzunehmen, daß von beiden Polen die kennzeichnendsten Merkmale nicht vernachlässigt wurden: Mariens göttliche Mutterschaft und Jungfräulichkeit und der Kirche allgemeine Bedeutung für das Heil der Menschen. Oder sollte der Vergleich sich nur auf nebensächliche Äußerlichkeiten beziehen? Weil die Kirche in ihrem Wesen katholisch ist und so das Erlösungswerk Christi in die Zeit hineinträgt, ist durchaus zu erwarten, daß in einer Parallele mit der Gottesmutter dieses Moment vorhanden ist und damit auch ihr eine universelle Heilsbedeutung zugesprochen wird. Also kann es wohl nicht abwegig sein, wenn wir die allgemein ausgesprochene Analogie Kirche - Maria in Übereinstimmung mit den selteneren die Gnadenvermittlung unmittelbar betreffenden Texten verstehen.

Um so mehr ist dieses Vorgehen berechtigt, als wir dadurch kein völlig fremdes Moment in die Gedankenwelt der Väter hineintragen. Denn selbst abgesehen von den oben besprochenen Aussagen liegen noch andere Zeugnisse vor, in denen die altkirchlichen Schriftsteller unabhängig von der Analogie Maria eine allgemeine Gnadenvermittlung zuschreiben. Es ist hier nicht der Platz, sie alle anzuführen. Einige haben unmittelbar eine geistige Mutterschaft Mariens zum Inhalt, andere, und sie sind älter und zahlreicher, verbinden mit der Antithese Eva - Maria Gedanken, die sich um die Stellung der Gottesmutter im Heilsplan gruppieren. Es sind zum Teil dieselben Väter, die uns hier bei der Analogie Kirche - Maria begegnet sind; gerade daraus entnehmen wir, daß wir nicht willkürlich die allgemeinere Entsprechung in unserem Sinne deuten.

Bei aller Ehrfurcht vor der Gegebenheit der göttlichen Offenbarung und ihrer erklärenden Weitergabe durch die kirchliche Lehrverkündigung ist doch auch dem theologischen Denken ein Platz und auch ein gewisser Spielraum einzuräumen. Die subjektive

---

[16] De sancta virginitate 6, 6. PL 40, 399.
[17] Die Mariologie des hl. Augustinus, Köln 1907, 258.
[18] Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus, München 1933, 265 Anm. 20.
[19] Sermo 192, 2, 2. PL 38, 1012 s.
[20] Außer den schon beigebrachten vgl. Epiphanius, Adv. haer. 3, 19. PG 42, 730. — Cyrill von Alexandrien, Homil. divers. 4. PG 77, 996.

Entwicklung des Dogmas verlangt von uns vertiefende Durchdringung der Glaubenswahrheiten. Was in allgemeiner Form geoffenbart und weitergegeben worden ist, mag auf besondere Fälle angewandt werden; die eine Wahrheit kann, mit der anderen in Verbindung gebracht, Klärung für beide schaffen. Eine besondere Vorsicht ist allerdings bei Analogien, Parallelen und Vergleichen geboten. Solange der in der Offenbarung oder in ihrer Erklärung durch die Tradition intendierte Vergleichspunkt noch nicht feststeht, fehlt das Material für die theologische Arbeit. Wenn die beiden miteinander in Parallele gesetzten Wahrheiten schon anderweitig bekannt sind, kann der Theologe die Entsprechung festlegen, auch ohne daß diese als solche schon in der Tradition ausgesprochen sein sollte. Für unsere Frage würde das bedeuten: Wenn die Gnadenvermittlung der Kirche und die Gnadenvermittlung der Gottesmutter vorausgesetzt werden dürfen, dann mag die sich unmittelbar ergebende Entsprechung in ihren Einzelheiten durchdacht und ausgebaut werden. Falls der Sinn und die Tragweite einer Parallele bereits in der Erblehre eindeutig enthalten sind, wird die theologische Spekulation andere Seiten des Vergleichs aufdecken und die Analogie vervollständigen dürfen. So ist Scheeben zu verstehen [21], der in der Überzeugung, die allgemeine Mutterschaft Mariens stehe schon in der Tradition mit der Mutterschaft der Kirche in Entsprechung, neue Gedanken in den Vergleich hineingelegt hat, die selbstverständlich nicht alle den gleichen Wert besitzen. Bei der Sachlage, die in unserem Falle vorliegt (die Analogie bei den Vätern vorhanden, ihre Bedeutung noch nicht ganz klar festgelegt), ist die Arbeit des Theologen nicht leicht: Abgesehen davon, daß er die Sicherstellung des positiven Befundes auf jede Weise fördern muß, bleibt für die gedankliche Durchdringung nur der schwierige Weg, auf indirekte Weise die genaue Bestimmung des Sinnes des Vergleiches zu versuchen.

Es fragt sich nun noch, ob wir aus der Analogie Maria - Kirche etwas für die Art der Gnadenvermittlung der Gottesmutter entnehmen können. Zunächst ist es einmal deutlich, daß sie wegen der Gegenüberstellung mit der Gnadenvermittlung der Kirche ganz in Verbindung mit dieser gesehen werden muß. Es ist schließlich und letztlich eine Mittlerschaft, die der Gesamtkirche und ihren Organen zukommt, die sich in besonderer Weise in dem Gliede zeigt, das die kreatürliche Offenheit und die mütterliche Empfänglichkeit am vollkommensten zum Ausdruck gebracht hat. Die Allgemeinheit dieser Gnadenvermittlung ist insofern in den Texten angedeutet, als auch hierin ein Vergleichspunkt mit der Kirche besteht und keine Einschränkung für Maria gemacht wird. Weitere Einzelheiten lassen sich schwerer aus den beigebrachten Stellen herauslesen. Die Austeilung der einzelnen Gnaden aber scheint weniger berücksichtigt zu sein, eher ist an den Erwerb der Gnaden oder an die Konstituierung der Vermittlungsfähigkeit in einer geistigen Mutterschaft zu denken. Vom Kreuzesopfer und dessen Bedeutung für die Stellung der Gottesmutter redet nur Ambrosius, die anderen Texte sind unbestimmt oder legen etwas mehr Nachdruck auf die Menschwerdung des Gottessohnes. Auch wenn der letzte Gedanke noch stärker betont wäre, brauchte deshalb die Gnadenvermittlung der allerseligsten Jungfrau noch nicht indirekt zu sein, da der Anfang des irdischen Lebens Christi im Sinne der alten Väter in sich schon die Erlösung selber grundlegt. Die *Mediatrix* steht so sicherlich in großen metaphysischen und theologischen Zusammenhängen, und die Lehre von ihr in patristischer Fassung ist weit davon entfernt, den Eindruck einer kleinlichen Frömmigkeit zu erwecken.

Und damit kommen wir zu den Vorteilen, die sich aus der Betrachtung der allgemeinen Gnadenvermittlung Mariens in Verbindung mit der Analogie zu der Kirche ergeben, auf die wir am Schlusse noch kurz eingehen wollen. Eines dürfte klar geworden sein, daß wir in diesen Gedankengängen nicht den Boden der patristischen Überlieferung verlassen. So ist eine Schwierigkeit vorweg behoben, die immer wieder gegen die *Meditarix* erhoben wird. Psychologisch wird sodann die Annahme dieser neuen Wahrheit erleichtert, wenn der Weg von einer gemeinsamen Grundlage her genommen wird, über die anerkannte Gnadenvermittlung der Kirche. Und damit ist auch einem weiteren Bedenken der Boden entzogen, als ob Maria durch diesen Vorzug eine Sonderstellung erhielte, die mit der Gnadenwirklichkeit der Kirche nichts mehr zu tun habe oder sogar die Vorherrschaft des gottmenschlichen Erlösers im Heilsgeschehen bedrohte. Es gibt nur eine Gnadenvermittlung, die Aufnahme des übernatürlichen Einflusses von Christus durch die geschöpfliche Empfänglichkeit der Menschheit, die als Aufnahmebereitschaft und mütterliche Gestaltungskraft erscheint; sie ist in der Gesamtkirche gegenwärtig, sie kommt zum Ausdruck in der Mutter der göttlichen Gnade, die von sich aus den Strom des Segens auf die ganze Kirche herniederkommen läßt [22].

---

[21] Dogmatik 3. Band S. 618, nr. 1819 f. und S. 629, Schlußbemerkung.

[22] Auf der anderen Seite ist es auch für die Ekklesiologie nicht ohne Wert, daß sie durch die Analogie Kirche - Maria eine Anknüpfung an die Mariologie findet.

## „Parochia“ Von Dr. Theoderich Kampmann

Die von Karl Borgmann unter dem Titel „Parochia“ herausgegebenen „Handreichungen für die Pfarrseelsorge“ (Alsatia Verlag, Kolmar im Elsaß, 408 S., kart. RM. 8,—) bieten den Extrakt eines zehnjährigen Sammelns und spiegeln dabei die während der letzten Jahrzehnte im deutschen Raum geleistete parochiale Arbeit. Weil aber die meisten der in diesem Sammelband ausgebreiteten Predigten, Skizzen, Vorträge, Pfarrbriefe, Gebets- und Liedtexte aus pastoraler Erfahrung kommen und also ihre erste Probe bestanden haben, können sie all den Pfarrern und Gemeinden, die am Anfang oder wenigstens in einem jungen Stadium liturgiepastoraler Arbeit stehen, zuverlässige, weil erprobte Hilfe bieten. Aber auch jene Seelsorger und Pfarreien, welche die Frühphase hinter sich haben, werden nicht nur eine Bestätigung geleisteter Arbeit, sondern Antriebe und Hinweise erhalten für weiterleitendes Schaffen.

Die bunte Fülle des mitgeteilten Materials hat ihr Gutes: „Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen.“ Wobei wir ja nicht vergessen dürfen, daß nicht wenige Gemeinden kaum begonnen haben, die im Geiste dieses Buches beschlossene Erneuerungsarbeit zu leisten, daß nicht wenige Priester Neuland entdecken mögen. Solche Fülle hat andererseits ihre Gefahren. Man wünschte an vielen Stellen einen strengeren Maßstab, eine genauere Terminologie und eine schärfere Scheidung zwischen Wesentlichem und zeitgeschichtlich Bedingtem. Vielleicht ist dafür aber der Augenblick noch nicht gekommen. Vielleicht brauchen wir noch lange die Geduld und Disziplin des Vorläufers. Vielleicht möchten wir in zwei Generationen Aufgaben lösen, für welche der Herr der Geschichte sechs bestimmt hat. Gemeint ist freilich von uns nicht die Prävalenz einer „Richtung“. Im Gegenteil bedauern wir, was den vorliegenden Band angeht, daß die einem klassizistischen Liturgieideal verpflichteten Seelsorger und Theologen kaum zu Worte kommen. Die Laacher zum Beispiel, und was zu ihnen gehört, fallen aus (der eine Beitrag von Damasus Winzen, 257 ff., ist wenig charakteristisch); ebenso fällt aus der Kreis um Pinsk. Die Gruppe Jungmanns ist nur mit einem (allerdings ausgezeichneten) Beitrag vertreten (Karl Rahners Vortrag über den Pfarrer, 20 ff.). Auffallend ist auch das Übergewicht der Stadt- und Großstadtseelsorge. Die Landseelsorge mit ihrem eigengeschichteten Erfahrungsbereich schweigt. Doch sind das — trotz allem — Kleinigkeiten, blickt man auf das Ganze der gesammelten Arbeit.

Diese nämlich kündet stark und lebendig von den Folgen jenes Umbruchs, den Guardini vor einem Vierteljahrhundert „das Erwachen der Kirche in den Seelen“ benannte. Man muß in der Geistes- und Kirchengeschichte weit zurückgehen, um einem ähnlich tiefgreifenden und ähnlich folgenschweren Ereignis zu begegnen. Was denen vorschwebte, die vor dreißig Jahren nach Maria Laach pilgerten, was jenen vor der Seele stand, welche die ersten Rothenfelser Treffen erlebten (und wohl auch die ersten Tagungen des Akademiker-Verbandes mitmachten), das ist inzwischen zu einer mächtigen Wirklichkeit geworden: In kraft vor allem der Hilfe des Vatergottes, der uns in vorsehender Barmherzigkeit hundert Sicherungen nahm, ohne die wir nicht auskommen zu können vermeinten, der uns aus vielen Vorfeldern vertrieb, die uns zu wichtig geworden waren, der uns auf das Notwendige und Wesentliche warf, indem er uns vor die richterliche Gestalt seines Einziggeborenen stellte und uns dadurch die Substanz der Kirche erfahren ließ, in kraft aber auch der entsagungsvollen Arbeit vieler Einzelnen, Geistlichen wie Laien, welche in die Nüchternheit des Christenalltags übersetzten, was sie am Anfang als Wunschbild und Verheißung erlebten. So wurde aus dem „Erwachen der Kirche in den Seelen“ in langsamem, aber zielsicherem Wachstum die *Ecclesiola in Ecclesia,* die heilige Gemeinde, die Parochia. Denn das ist das große Ziel aller in diesem Bande referierten und postulierten Kleinarbeit — man vergegenwärtige sich die pastorale Situation etwa des Jahres 1912, um den gemeinten Umbruch mit Händen zu greifen —, „daß unsere Pfarrkirche ein Ort werde, wo Gott angebetet wird in Geist und Wahrheit, daß unsere Gemeinde ein Raum werde, in dem Gottes Ehre sicher steht und Gottes Wille etwas gilt, in dem Christen in Wahrheit und Liebe zusammen stehen — kurz, daß wir das werden, was Jesus Christus, unser Herr und Haupt, sich unter einer Gemeinde denkt, die seinen Namen trägt und sein Eigentum ist“ (45).

Was nun die konstitutiven Elemente der Parochia betrifft, so behandelt unser Sammelband ausschließlich deren fundamentales: den heiligen Dienst, der aus Opfer, Sakrament und Verkündigung des Gotteswortes lebt wie aus jenem antwortenden Sprechen und Handeln, das sich in Opfer und Gebet vollzieht. Das ist nicht das Ganze, sondern die (bessere) Hälfte des Gemeindelebens. Der anderen Hälfte wird hoffentlich ein späterer Band seine Aufmerksamkeit schenken; wir meinen damit jene sorgende und helfende Bruderliebe — das viel mißhandelte Wort Caritas ist gleichwohl das treffende —, welche das sakrale Geschehen transzendiert, wenngleich sie Antrieb und Richtmaß vom Altare bekommt, welche die Heim- und Berufswelt der Gemeindeglieder umgreift, welche

in den vielschichtigen Alltag dringt und um Armut oder Reichtum, Geborgenheit oder Preisgegebenheit aller sich sorgt und also „Seelsorge“ ist im anspruchsvollsten Sinn des Wortes. Unser Band also (und das ist gut) beschränkt sich auf den sakralen Raum und das gottesdienstliche Geschehen. Sein erster Teil spricht vom Wesen des Pfarrers und der Gemeinde (hier wie in den anderen Teilen bieten Theo Gunkels Pfarrbriefe Musterbeispiele weltoffener und evangeliumsträchtiger Hirtensorge).

Der zweite Teil gibt Predigten und Skizzen über das Mittegeheimnis christlichen Gemeindelebens, über die heilige Messe. Die fünf dargebotenen Reihen tragen unterschiedlichen Charakter und sind von unterschiedlichem Wert. Teils werden theologische Hintergrundsfragen skizziert, wobei in kluger Beschränkung alles Hypothetische (aus der theologischen Diskussion der Gegenwart) gemieden wird; richtet sich der Band doch an Seelsorger, die nur vom vertretbaren Bestand kirchlich legitimierter Opfertheologie aus bauen können und dürfen. Teils werden katechetische und mystagogische Versuche geboten, unter denen uns die methodische Art von Riebartsch (128 ff. und wieder 234 ff.) deswegen als besonders brauchbar erscheint, weil die Sinnerschließung immer bei jenen natürlichen Vorgängen ansetzt (dem Speisen also und Feiern, dem Schweigen und Sprechen, dem Stehen und Schreiten), welche den Katechumenen unmittelbar zugänglich sind. Bemerkenswert ist die schöne Diskretion, welche auf eilfertige Reformerei verzichtet und die gegenwärtige Liturgie nimmt, wie sie ist, welche höchstens, wie es sich ziemt, auf deren echte Sinnerfüllung drängt: daß etwa nach dem „Oremus“ die von der Kirche beabsichtigte Besinnungspause beachtet, daß Einzel-, Gruppen- und Gemeindegebete unterschieden, der rechte Rhythmus des Schweigens und Sprechens gesichert und überhaupt die von der Kirche intendierte Gestalt der Opferfeier verwirklicht wird. Teils werden endlich regelrechte Predigten geboten (doch sollte man nicht von liturgischen, moralischen, apologetischen etc. Predigten sprechen; predigen können wir immer nur das Wort Gottes, wobei freilich ein liturgisches, ethisches, apologetisches etc. Anliegen prävalieren kann; hier ist solch ein Punkt, wo wir für klare Begriffe plädieren, weil jedes „Ungefähr“ neue Wirrnis schafft oder vorhandene mehrt). Die elf thematischen Predigten aber, die Guardini vor zwanzig Jahren gehalten hat, sind unseres Erachtens das beste Stück dieses Teils (167 ff.): erstens weil alle Predigten um jene elementaren Dinge, Worte und Geschehnisse kreisen, die das A und O jeder liturgischen Besinnung waren und bleiben; zweitens weil jede liturgistische Enge- und Manieriertheit gemieden und der Blick immer auf neue durch Symbol und Metapher geweitet wird in die hintergründige Wirklichkeit des lebendigen Gottes; drittens und vor allem weil hier eine Methode geübt wird, die der Sinnerschließung liturgischer Texte und Vorgänge besonders gemäß zu sein scheint: von einem übergeordneten Blickpunkt aus richtet sich das Auge auf das Ganze eines Textes (oder umgekehrt gewahrt das Auge von der Textmitte her den jenseitigen Richt- und Belichtungspunkt), der damit — wie von oben oder von innen her erhellt — in seiner Gesamtgestalt dem Begreifen zugänglich wird; dadurch aber werden historische, dogmatische und paränetische Anliegen sinnvoll verknüpft, werden vermieden textanalytische Quälereien, welche ja Sache der Wissenschaft sind, nicht der Verkündigung, werden auch jene Gewalttätigkeiten gehindert, die (in der sogenannten Meßformularerklärung) weit auseinander liegende Texte in eine künstliche Ordnung zwingen. Im übrigen könnten viele der in unserem Bande gesammelten Predigten die besondere Situation des Gegenwartsmenschen, der aus seiner wirren Welt in die stille Ordnung der Liturgie geholt werden soll, stärker berücksichtigen (wie es etwa Gunkels Pfarrbriefe, Güldens Osterpredigt, 274 ff., und Paschers Allerseelenpredigt, 314 ff., vorbildlich tuen).

Der vierte Teil des Werkes behandelt die Feier des Kirchenjahres in der Gemeinde, wobei — in der gekennzeichneten Weise — Skizzen, Briefe, Ansprachen und Predigten wechseln. Hier wie in den anderen Teilen des Buches werden Texte (Meß-, Gebets- und Andachtstexte) geboten, über die ein Wort zu sagen ist. In den meisten Fällen handelt es sich um Übersetzungen aus dem Lateinischen. Diese Übersetzungen sind durchgangs erstens genau und zweitens gut sprechbar. Das ist ein Vorzug. Und ist vielleicht das Äußerste, was wir zur Stunde leisten können. Reichtum und Fülle aber der erlauchten Tradition unserer Sprache werden nur an wenigen Stellen spürbar. Wir bringen es heute im günstigsten Falle bis zur pretiösen Sauberkeit Stefan Georges und seiner Nachfahren. Was der Barock vermochte und zu einem Teil noch die Romantik, ist uns versagt. Man muß das klar sehen, um sich und die Kommenden vor Enttäuschung zu schützen. Wie keine unserer neuen Bibelübersetzungen, welche allesamt korrekte Exegetenarbeit mit der „flüssigen“ Umgangssprache heutiger Menschen vereinen, die sprachliche Kraft und Schönheit des alten Allioli erreicht (daher wohl auch die Menge der angestellten Versuche), so erreicht keiner der in diesem Bande vorgelegten Texte die Höhe Sailers oder gar die Größe Spees. Beers Übersetzung des Fronleichnamshymnus (331 f.) und Guardinis Übertragung der Pfingstsequenz (292 ff.) stehen durchaus zurück hinter dem Lied- und Gebetsgut unserer vergangenen Diözesanbücher. Auch die Meißener Weihnachts-

messe (230 ff.) ist, sprachlich betrachtet, nicht mehr als eine brave Vorarbeit. Ein verblüffender Mangel an sprachlicher Musikalität und rhythmischer Lebendigkeit ist bei allen Texten zu gewahren. Man muß das so deutlich sagen, da es uns ebenso heilsam ist zu sehen, was wir können, wie zu erkennen, was wir noch nicht können, sondern den Kommenden lassen müssen. (Die in aller Unschuld S. 228 gestellte Frage — „wer schafft die Lieder, die dem Vater danken für die heilige Speise, die er uns im Sohne reicht?" — kann nur der liebe Gott beantworten, denn Sein ist die Schöpfung des Genies wie dessen Taufe und Berufung.)

Für unsere Volkschoralbemühungen gilt *vice versa* dasselbe. Gewiß müssen wir suchen und proben, ändern und bessern, neu ansetzen und überholen. Und es ist alles in Ordnung, solange wir unsere stammelnden Versuche nicht für große Lösungen halten in jenem Sinne, wie der barocke Choral auf Jahrhunderte Lösungen bot. Auch hier befinden wir uns in der Situation des Vorläufers. Wir sehen das heraufsteigende Neue. Und leisten unumgängliche Vorarbeit für seine zukünftig zu meisternde Gestaltung. Gerade ein Werk wie das vorliegende macht uns freilich nicht nur bescheiden. Es stimmt uns optimistisch; denn wahrlich: die letzten Jahrzehnte haben genug entdeckt und erobert, aufgeschlossen und in Arbeit genommen.

Der vierte Teil spricht von den Sakramenten in der Gemeinde. Dieser Teil bleibt am meisten im Skizzenhaften stecken. Das über Taufe, Ölung, Priesterweihe und Ehe Gesagte ist dünn (trotz Anton Heinen, dessen Einbeziehung wir wärmstens begrüßen). Unsere Gemeinden sind an diesen Stellen zum Teil weiter, als es im Band zum Ausdruck kommt. Diskussionswürdig ist der Firmkatechismus (327 ff.). Besonders bemerkenswert ist der Versuch, jene Familien mit Lesung und Gebet zu versorgen, die gehindert sind, an der sonntäglichen Gemeindeliturgie teilzunehmen (339 ff.). Endlich bietet der Beichtunterricht — neben der Einfügung passender Beichtpsalmen (352 ff.) — mehrere Gewissensspiegel, die eine ausführliche Besprechung verdienten. Wir möchten sie für eine andere Gelegenheit aufsparen und hier nur bemerken, daß für die Gewissensbildung nicht nur auf das göttliche Gesetz zu rekurrieren wäre (wie es früher durchgangs geschah) und nicht nur auf das christliche Menschenbild (wie es unser Band zum Teil macht), sondern auch auf die besondere Personstruktur des christlichen Einzelmenschen (welche Aufgabe noch kaum in Angriff genommen ist).

Die Fürbittgebete des Anhangs sind von unterschiedlichem Wert. Es gibt unter ihnen sachlich und sprachlich wohlgeratene Gebete (wie etwa das große Fürbittgebet der Jugend 396 ff.); es gibt unzureichende Versuche; und es gibt auch (wenige) mißratene Gebilde. Im übrigen dürfen wir uns wie der gesamten in diesem Bande ausgebreiteten Arbeit, so auch der im Anhangsteil sichtbar werdenden Ansätze dankbar freuen.

Über die liturgiepastoralen Grundbestrebungen, welche das vorliegende Werk auf jeder Seite durchschimmern läßt, wird es unter vernünftigen Seelsorgern und Theologen kaum noch ernste Meinungsverschiedenheiten geben. Jene in den letzten Jahren hier und dort auftauchende Kritik, welche Symptome mit dem Wesen und unzureichende Praktiken mit der intendierten Richtung verwechselte, hatte eine bemerkenswert schwache Resonanz. Die kirchliche Integrität der in unserem Sammelband gebotenen „Materialien" wird durch die Tatsache unterstrichen, daß Kardinal Faulhaber zwei und Bischof Landersdorfer einen Hirtenbrief einfügten. Man kann nur herzhaft wünschen, daß Pfarrer und Gemeinden in einer für ihre jeweiligen Sonderverhältnisse geeigneten Form die zentralen Absichten der „Parochia" zu ihren eigenen machen. Wer sich auf dem Wege weiß, dem Ziel *„in statu viatoris"* fern, wird zugreifen.

> „Wer fertig ist, dem ist nichts recht zu machen,
> Ein Werdender wird immer dankbar sein."

Anmerkung: Nach Drucklegung unseres kleinen Beitrags erhielten wir die Fortsetzung der „Parochia" („Vom Wesen und Walten christlicher Liebe"), über die wir demnächst berichten werden.

## Die Inhabilität der Eheleute zur Eheklage wegen direkten und dolosen Verschuldens

Von Professor Dr. Nikolaus Hilling, Freiburg i. Br.

I. Am 27. Juli 1942 — A. A. S. XXXIV, 241 — fällte die Interpretationskommission des Codex Iuris Canonici eine wichtige Entscheidung, welche die Inhabilität der Eheleute zur Eheklage wegen Verschuldens wesentlich einschränkte. Denn nach Canon 1971 § 1 n. 1 und der Entscheidung der Interpretationskommission vom 17. Juli 1933 — A. A. S. XXV, 345 — waren die Eheleute zur Erhebung der Klage auf Ungültigkeitserklärung ihrer Ehe inhabil, wenn sie selbst die schuldbare Ursache des Ehehindernisses im eigent-

lichen oder uneigentlichen Sinne oder der Ehenichtigkeit waren [1]. Die neueste Erklärung vom 27. Juli 1942 fordert aber für den Eintritt der Inhabilität die direkte und dolose Ursache. Der Tenor der Resolution lautet: Ist gemäß Canon 1971 § 1 n. 1 und dem Responsum vom 17. Juli 1933 zu II zur Erhebung der Eheklage nur derjenige Ehegatte als inhabil zu betrachten, der die direkte und dolose Ursache des Ehehindernisses oder der Eheungültigkeit gewesen ist, oder auch derjenige, der bloß die indirekte und nicht dolose Ursache gewesen ist? Antwort: Ja in bezug auf den ersten Teil, nein in bezug auf den zweiten. Um die Tragweite und die praktische Bedeutung dieser Entscheidung klarzustellen, mögen die beiden Ausdrücke *causa directa* und *causa dolosa* im Folgenden etwas näher erörtert werden.

II. Seit Aristoteles unterscheidet man in der Philosophie vier Arten der Ursache: die *causa materialis, formalis, finalis* und *efficiens.* Für die Frage der direkten oder indirekten Verursachung kommt allein die Wirkursache in Betracht. Die *causa directa* führt den Erfolg unmittelbar, d. i. ohne jede Zwischenursache herbei, während die *causa indirecta* noch eine weitere Ursache erfordert, die als Ausführungshandlung dient. Man kann die indirekte Ursache auch als Vorursache und die direkte Ursache als Hauptursache bezeichnen.

Die Eheleute sind als die direkten Ursachen eines Ehehindernisses zu betrachten, wenn sie z. B. bei dem Ehekonsense einen ehewidrigen Vorbehalt machen oder demselben eine Bedingung gegen das Wesen der Ehe beifügen. Ein gleiches gilt, wenn der Bräutigam die Braut durch eigene, persönliche Drohung zur Ehe zwingt.

Dagegen liegt eine indirekte Verursachung vor, wenn der Bräutigam die Eltern anstiftet, daß sie ihre Tochter durch Mißhandlungen oder Drohungen zur Heirat mit ihm veranlassen sollen. Auch der Auftrag zur Entführung einer Frauensperson muß als indirekte Ursache des Ehehindernisses des *raptus* aufgefaßt werden. Ebenso bildet der Rat oder die Zustimmung eines Ehegatten zu dem Vorhaben des anderen, einen mangelhaften Ehekonsens abzugeben, durch den z. B. der Kindersegen oder die Unauflösbarkeit der Ehe ausgeschlossen wird, noch keine direkte Ursache, auch wenn das Ehehindernis nicht ohne den Rat oder die Zustimmung des einen Ehegatten herbeigeführt worden wäre. Die genannten Fälle der Anstiftung und der Beihilfe zur Verursachung eines Ehehindernisses im engeren oder im weiteren Sinne haben daher die Inhabilität zur Eheklage nicht im Gefolge.

Anders ist der Sachverhalt zu beurteilen, wenn jemand sich einer fremden Person als eines bloßen Werkzeuges (Instrumentalursache) bedient, um ein Ehehindernis herbeizuführen, z. B. dadurch, daß der Bräutigam der Braut durch eine geisteskranke Person Furcht einflößt. Hier ist der Bräutigam als der direkte Täter zu betrachten. Jedoch werden derartige Fälle in der Praxis selten vorkommen.

Man könnte gegen einige der vorhin genannten Beispiele der indirekten Täterschaft einwenden, daß unter Umständen der Anstifter oder der Auftraggeber eine größere Schuld auf sich laden als die eigentlichen Täter. Hierauf ist aber zu erwidern, daß es bei der Frage nach der Inhabilität der Eheleute zur Eheklage nicht auf den größeren oder geringeren Grad des Verschuldens, sondern auf die direkte oder indirekte Verursachung ankommt.

III. Die *causa dolosa* oder die vorsätzliche Ursache steht im Gegensatze zur *causa simpliciter culpabilis* und bedeutet einen höheren Grad des Verschuldens. Eine dolose Verursachung ist dann gegeben, wenn die unerlaubte Handlung mit Wissen und Willen — *deliberata voluntate* — begangen wird. Daher müssen in unserem Falle die Eheleute, welche die Inhabilität zur Eheklage inkurrieren, freiwillig, d. i. ohne Furcht und Zwang das Ehehindernis oder die Ehenichtigkeit herbeiführen und die Unerlaubtheit ihrer Handlungsweise kennen.

Da es sich bei der Inhabilität zur Eheklage um eine bloße prozessuale Maßregel und nicht um eine Strafe im Rechtssinne handelt, darf der *dolus* nicht vermutet werden, wie das bei den Strafdelikten nach Canon 2200 § 2 *pro foro externo* der Fall ist. Der Richter, der die Klage aus diesem Grunde zurückweisen will, hat daher die Pflicht, den Nachweis für die dolose Verursachung des Ehehindernisses oder der Eheungültigkeit zu erbringen.

Es ist dagegen für den Eintritt der Inhabilität oder den Verlust des Klagerechts nicht erforderlich, daß die Eheleute diese Gesetzessanktion kennen [2]. Denn nach Canon 16 § 1 entschuldigt keine Unwissenheit der irritierenden und inhabilitierenden Gesetze von denselben, wenn nicht etwas anderes ausdrücklich gesagt wird.

---

[1] Die Inhabilitätsvorschrift des Canon 1971 § 1 n. 1 hat bereits eine reiche Interpretationsgeschichte aufzuweisen. Er selbst führt als Inhabilitätsgrund nur die *causa impedimenti* an. In der Entscheidung vom 17. Juli 1933 ist dagegen von *causa culpabilis sive impedimenti sive nullitatis* die Rede. Die Erklärung vom 12. März 1929 — A. A. S. XXI, 170 — hat den Ausdruck *impedimentum* auch auf die trennenden Ehehindernisse im uneigentlichen Sinne der Canones 1081—1103 ausgedehnt.

[2] Vgl. Vermeersch-Creusen, Epitome Iuris Canonici [5] III (1936) 151.

# Zu Eichmanns Werk über die abendländische Kaiserkrönung [1]

Von Dr. Peter-Josef Keßler

Wer sich auf dem Gebiet der Rechtsgeschichte etwas auskennt, weiß, wie selten eigentliche rechtsgeschichtliche Arbeiten vorgelegt werden. Wenig verwunderlich, bedarf es doch zu dem Ziel, die rechtliche Bedeutung einer Erscheinung oder Entwicklung herauszuarbeiten, nicht bloß guter geschichtlicher, sondern auch gründlicher Rechtskenntnisse. Da ist es nun eine Freude, das Werk von E. über die Krönung der deutschen Kaiser im Mittelalter anzuzeigen; geht der auf dem Gebiet des Kirchenrechts wie der Rechtsgeschichte gleichermaßen hochverdiente Verfasser doch mit dem ganzen schweren Rüstzeug kanonistischer und auch germanistischer Rechtshistorik an seine Aufgabe heran: den rechtlichen, liturgischen und kirchenpolitischen Gehalt der Kaiserkrönung im Abendland zu erheben. Dabei hat E. es aber geschickt vermieden, dem Nichtfachmann die Lesung durch ins einzelne sich verlierende Untersuchungen zu erschweren oder gar zu verleiden. Er hat für seine Zwecke methodisch richtig im ersten Band ein flüssig geschriebenes Gesamtbild der Entwicklung gezeichnet, das nach der machtvollen fränkischen Kaiserzeit die große Zeit der Ottonen und Salier und nach der kirchenpolitisch so bedeutsamen Übergangszeit (zwischen Anfang des 12. und Beginn des 13. Jahrhunderts) zum Schluß die Epoche darstellt, die bis zu Karl V. reicht; die unterbauenden, bei einem echt wissenschaftlichen Werk kaum zu entbehrenden Einzeluntersuchungen, die im Gesamtbild gestört hätten, sind gesondert im zweiten Band untergebracht: Topographie, Krönungsinsignien, Kaisergewandung, die Eide, der päpstliche Hofstaat (Paladium Lateranense), die sog. Krönungsservitien, der Bügel- und Zügeldienst des Kaisers.

Es ist nun freilich nicht so, als seien alle „kleinen" Fragen aus der Gesamtdarstellung im ersten Band ausgeschieden. Mit Recht, denn nicht alles, was an einer Kaiserkrönung zunächst klein erscheinen könnte, ist in Wahrheit gering. In gar manchem, gegenüber der Krönung selbst scheinbar unbedeutenden und verschwindenden Umstand kommt nämlich für den, der genauer zusieht, das bewegende Moment der großen Auseinandersetzung zwischen Imperium und Sacerdotium — und den tiefsten Einschnitt bilden hier natürlich der Investiturstreit und das Reformpapsttum — fast immer wieder, bisweilen schwächer, bisweilen greifbarer, zum Durchschein. Es ist eben nicht so, wie der „moderne" Mensch mit seinem geringen Verständnis, ja mangelnden Sinn für Symbolhaftigkeit der Dinge meinen möchte, als sei z. B. das im Laufe der Entwicklung immer breitere, aber auch sich wandelnde Formen und Formeln aufweisende Zeremoniell der Kaiserkrönung eine vielleicht religiös verbrämte, im wesentlichen aber leere höfische Zeremonie gewesen. Zutreffend stellt hier E. schon gleich im Vorwort (I S. X) heraus: „Die Kaiserkrönung war ein weltlich-politischer Akt, der sich in kirchlich-liturgischen Formen in Angleichung an die Bischofsweihe vollzog. Bei dieser Verschmelzung von Welt und Kirche tritt die Liturgie in den Dienst der Politik und bildet mit ihrer Symbolik, mit ihren sorgsam abgewogenen Texten, Formeln und Bräuchen — jedes Wort, jede Handlung, jede Geste haben da ihre Bedeutung — die unmittelbarste und sicherste Quelle für die Stellung und Sendung des christlichen Imperators." Darauf durfte gerade E. mit Recht hinweisen, ist er es doch gewesen, der auf den im vollen Sinn des Wortes merkwürdigen Parallelismus von König und Bischof, ihres Rechts und ihrer Weihe hingewiesen und damit den Schlüssel für so manches bis dahin dunkle Krönungsproblem gefunden hat. Und dabei läßt sich der politische Gestaltwandel vom Königspriestertum der Frühzeit zum Priesterkönigtum des Hochmittelalters nicht bloß aus den eigentlichen Texten, den Insignienübergabeformeln der Krönungsordines, ablesen, so hoch ihr Wert für die Theorie und Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie des Mittelalters auch gewesen ist und noch ist (ob die Formeln freilich für die Praxis hochbedeutsam waren, ist eine andere Frage); die Kurve des kaiserlichen und päpstlichen Imperialismus — zu ihrer Aufzeichnung sei übrigens angemerkt, wie wohltuend die ruhige Abgewogenheit berührt, in der „vaterländische Lust und Schmerzen" bei der Darstellung der Dinge „wie sie gewesen sind" (Ranke) im Verfasser selbst mitschwingen und im Leser zum Mitschwingen gebracht werden — läßt sich nicht minder gut verfolgen sowohl in dem, was geschieht, wie in der Art, wie es geschieht, ja auch aus dem, was unterbleibt (man vergleiche z. B. Salbung, Empfang, Krönungsgeleit). Die große Entwicklungslinie kommt in all diesen Formeln und Formen wirklich besser und klarer heraus als in mancher

[1] Eduard Eichmann, Die Kaiserkrönung im Abendland. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des Mittelalters, mit besonderer Berücksichtigung des kirchlichen Rechts, der Liturgie und der Kirchenpolitik. 1. Bd. Gesamtbild. 2. Bd. Einzeluntersuchungen. Mit 20 Bildtafeln und 2 Plänen. Würzburg, Echter-Verlag 1942. XXVIII, 332 und VIII, 320 S. 8°. Geb. Hln. je RM. 13,50.

zeitgenössischen oder späteren Nachricht oder Darstellung; einfach deshalb, weil hier die „Ordines“ selbst sprechen, d. h. die eigentlichen Quellen sprudeln. Und eben sie für das ganze Gebiet der Kaiserkrönung im Abendland rechtlich, liturgisch und kirchenpolitisch, wie eingangs schon hervorgehoben wurde, erschlossen zu haben, ist das hohe Verdienst der Untersuchungen von E., der damit in der Tat, wie der Untertitel seines Werkes sagt, einen „Beitrag zur Geistesgeschichte des Mittelalters“ geliefert hat, der nicht wird übersehen werden können.

Die Erkenntnis der Bedeutung, die den erwähnten „kleinen“ Dingen für manchen vielleicht überraschenderweise zukommt, könnte wieder wertvoll sein für die Einsicht, daß auch die eigentlichen Sonderstudien des zweiten Bandes durchaus nicht nur dem Historiker oder Juristen vorbehalten sind. Die Erkenntnisse werden vielmehr bei jedem Leser beträchtlich gewinnen, wenn er sich die Mühe ihrer Durcharbeit nicht verdrießen läßt. Daß z. B. die eingehende Beschreibung der römischen Örtlichkeiten, die mit der Kaiserkrönung in Verbindung standen, für das Verständnis der Gesamtdarstellung von erheblichem Nutzen ist, bedarf keiner Ausführung; daß sie dem Romkenner (oder dem, der einmal den Mittelpunkt der Christenheit wachen Auges besuchen will) in mehr als einer Hinsicht einen wertvollen Fingerzeig für das Verständnis der ewigen Stadt und ihrer denkwürdigen Stätten bieten kann, ist eine reizvolle Zugabe. Aber auch sonst fallen in diesen Sonderuntersuchungen interessante Streiflichter: Nur beispielsweise nenne ich die kleine Darstellung über den Adler, der das Wappentier des Reiches geworden ist; in dem Kapitel über die Mitra und ihre Geschichte wird, lokalhistorisch bemerkenswert, berichtet, daß (der aus dem zum alten Erzbistum Trier gehörenden Bistum Toul gebürtige, am 19. April 1054 verstorbene und heute noch im Trierischen Proprium am 19. April verehrte) Papst Leo IX. bei seinem Besuch in Trier i. J. 1049, an den die alte stadttrierische Bezeichnung „Löwenbrücken“ die Erinnerung noch wachhält, den Erzbischof Eberhard von Trier „pro investitura primatus (Treverensis)“ mit dem damals für einen Kirchenfürsten noch verhältnismäßig seltenen Recht begabte, die „Romana mitra“ zu tragen: „der Bischof und seine Nachfolger sollten sich derselben *‚in ecclesiasticis officiis Romano more‘* allezeit bedienen und sich dabei erinnern, daß sie des römischen Stuhles Diener seien“ (I S. 144); sodann dürfte in der Behandlung der Eide besonders das Kapitel über den Römereid mit der anschaulichen Darlegung des sog. Dreileiberrechts und des sog. Libellarkontrakts gerade dem Seelsorgsgeistlichen, der sich ja nicht selten vor den Abschluß von Pachtverträgen über Kirchengut gestellt sieht, eine lichtvolle Erklärung der heute noch bestehenden, dem Nichtjuristen oft aber leicht unverständlich bleibenden Gesetzesbestimmung von can. 1542 Cod. Iur. Can. bieten. Man verzeihe dem Berichterstatter diese etwas ausgedehnte (freilich ausgewählte) „Analyse“ gerade des zweiten Bandes; sie möchte nichts anderes sein als eine bescheidene Einladung, die Sonderstudien dieses Bandes als sehr gelehrte und deshalb etwas schwerer genießbare über dem Genuß, den die große Linie des ersten Bandes fraglos und in so reichem Maße gewährt, nicht einfach beiseitezulassen.

Der in die Quellenkunde des kirchlichen und deutschen Rechts nicht eingearbeitete Leser wird sich freilich hin und wieder etwas bescheiden müssen, wenn Namen oder Quellen ein- und angeführt werden, mit denen er so, wie sie dastehen, vielleicht wenig anzufangen weiß, gerade wenn er über Text und Apparat nicht leichthin hinwegliest. Ich denke da z. B. an die „Annales Nordhombranae“ in I S. 31, bei denen man ungern die Editionsangabe vermißt, zumal wenn die Quelle, wie hier, weder im Verzeichnis der Quellen und Literatur des 1. Bandes noch im Personen- und Sachregister in Band 2 verzeichnet ist; oder ich finde in I S. 26 nur eben „Vita Willehadi“ angeführt, mit der, selbst wenn der versteckte Editionsvermerk S. 24 Anm. 2 noch präsent sein sollte, ein sorgsamer, aber nicht eingearbeiteter Leser schwerlich eine rechte Vorstellung verbinden kann. Der Rezensent weiß, daß dieses Handwerkszeug dem Historiker der deutschen Kaiserzeit absolut geläufig sein muß und daß E. infolge seiner souveränen Beherrschung des Quellenmaterials zu solchen Kurzangaben kam. Bei dem weiteren Leserkreis hätte sich aber doch vielleicht empfohlen, an dergleichen Stellen jeweils einen kleinen Einführungsvermerk beizustellen, ähnlich jenem, mit dem z. B. die Vita Ludwigs des Frommen von Thegan, dem „Biograph Ludwigs (des Frommen)“, in I S. 32 oder S. 35 herangezogen wird (der Lokalhistorie wegen sei übrigens gestattet, daran zu erinnern, daß Thegan Chorbischof von Trier unter Erzbischof Hetti [816—847] war). Es ist nämlich etwas anderes, wenn beispielsweise im Vorwort in I S. XII die dort genannten Handschriften teils ohne Bibliotheks-, teils ohne Ortsangabe erwähnt werden; denn das ist für den weiteren Leserkreis unwichtig (und der Fachmann muß selbst wissen, daß z. B. dort die Laurenziana gemeint oder die Vallicellianahandschrift in Rom zu suchen ist). Aber ob der Nichtfachmann bei Personen- und Quellennamen in der Darstellung nicht doch gern eine, wenn auch knappe Vorstellung vermittelt sähe? Gerade für die Einordnung und damit für das Verständnis der Fülle von Material wäre das zweifellos ein Vorteil gewesen.

Ein kleines Versehen ist es, daß unter den Abkürzungen in I S. XVII die Sigle AUf = Archiv für Urkundenforschung zweimal auftaucht; desgleichen, daß im Verz. der Quellen und Literatur in I S. XXIII der Verweis „Johannes Porta s. Porta" steht (oder stehenblieb), wiewohl die Quelle dicht vorher, also nicht nur unter „Porta", in vollem Wortlaut verzeichnet wurde. In der Geltendmachung dieser kleinen Schönheitsfehler möge der verehrte Autor nicht kleinliche „Kärrnerei" an der „Königs"-Arbeit sehen, sondern sie so nehmen, wie sie gemeint ist: als ehrliche Berichterstattung, die dem jüngeren Fachgenossen wohl nicht verwehrt ist, am wenigsten, so darf ich annehmen, von dem Meister selbst.

Die Annahme ist wohlbegründet, und nichts ist hierfür bezeichnender als die Mitteilung, die E. selbst im Vorwort (I S. VIII f.) über den wissenschaftlichen Streit zwischen ihm und P. E. Schramm, der erst 1930 in die Krönungsordinesforschung eingriff, macht. Dort gibt der Verfasser nämlich Nachricht davon, daß er zugunsten seines wissenschaftlichen Gegners sich „gerne entschloß", den ihm von der Zentraldirektion der Monumenta Germaniae erteilten Auftrag, die Edition der Weiheordines für die Fontes iuris germanici vorzubereiten, zurück- und dazu das von ihm selbst bereits gesammelte Material mitzuübergeben. Und das ist bezeichnend; jedoch nicht bloß für den untadelig sachlichen Wissenschaftler, hier wird schon die selbstlose, vornehme Art des Menschen E. sichtbar. Dabei bleibt zu bedenken, welch eine Masse von Arbeit und gelehrter Mühsal, auf deren Auswertung für die Ordinesedition seitens E. verzichtet wurde, hinter den Forschungen steckt. Um eine Vorstellung davon zu bekommen, braucht man nur einmal die reiche Liste der Vorarbeiten von E. in I S. XXI und ihre noch reichere Schwester in der bibliographischen Zusammenstellung am Ende der schönen, von Martin Grabmann und Karl Hofmann herausgegebenen Festschrift Eduard Eichmann zum 70. Geburtstag dargebracht, Paderborn 1940 S. 686 f., wo aber die zwei letzten der in der erstgenannten Liste aufgeführten Untersuchungen noch nicht verzeichnet sind, durchzugehen. Man wird dann auch erkennen, daß das Kaiserbuch von E. wahrlich als seine „Lebensarbeit" bezeichnet werden durfte (vgl. I S. XIV), zu deren Lob man eigentlich die schönen, diese Lebensarbeit verständnisvoll nachzeichnenden Worte der beiden Herausgeber der oben genannten Festschrift (S. III f.) wiederholen sollte. Auf sie sei hier auch ausdrücklich hingewiesen, zugleich aber der Freude Ausdruck gegeben, daß das damals noch ungedruckte Werk mittlerweile trotz aller Ungunst der Zeit doch noch, dazu in so würdigem Gewande erscheinen konnte. Wir haben allen Grund, uns dessen zu freuen. Denn jetzt, wo die Zusammenfassung einer lebenslangen Forscherarbeit glücklich vollendet vor uns liegt, können wir erst ermessen, welch schmerzliche Lücke es bedeutet hätte, dieser aus echter Liebe zu unserem deutschen Vaterlande geborenen Zusammenschau zu ermangeln, die in der sorgsamen, liebevollen Darstellung der Kaiserkrönung im Abendland ein so herzbewegendes Bild zeichnet von der weltgeschichtlichen Bedeutung und der Größe und Herrlichkeit des alten Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation.

## Veni Creator Spiritus . . .!

GOTT-SCHÖPFER-GEIST!

Komm, wir sind Dein.
Wohn unsern Menschenherzen ein.
Durchwirk, die Du hervorgebracht,
Mit Deiner hohen Liebesmacht.

Zum Vater-Gott — wir bitten Dich —
Du Herzensanwalt für uns sprich.
Des Allerhöchsten Hochgeschenk!
Voll Huld Dich erdennieder senk.

Du Taufborn, der uns neu gebar,
Du Feuersturm, der Salbung war,
O firm, die Du erschufst für Dich,
All-Liebender — tiefinnerlich.

In siebenfältiger Huldgestalt
Du — Gottes Rechte — Dich entfalt,
Daß uns durch Dich der Vater tröst,
Zu Freimut zage Zungen löst.

Durchlichte unsern dunklen Sinn,
Durchliebe, reiß die Herzen hin,
Und wenn der Leib im Dienst erschlafft,
Mach Du ihn fest und manneshaft.

Wehr weithin ab des Menschen Feind,
Daß steter Friede uns vereint,
Wenn Du uns führst zur Gottesschlacht,
Dann schreckt uns nicht die Todesnacht.

Wer je von Dir — o Geist — entbrannt,
Den Vater hat in Gott erkannt,
In Gottes Sohn den Bruder fand,
Steht treu im Glauben, unverwandt.

Den Vater-Gott in Herrlichkeit,
Den Sohn, der aus dem Grab erstand,
Dich beider heiligen Liebesbrand,
Lobpreisen wir in Ewigkeit! Amen.

H. E. Wetzel.

# Sacramentum Ordinis[1] Von Matthäus Schneiderwirth

Sammelwerke, in denen mehrere Autoren dasselbe Thema unter verschiedenen Gesichtspunkten behandeln, mögen da und dort unter dem Mangel einer einheitlichen Linienführung leiden, sie bieten dafür aber den Vorteil, daß der gleiche Gegenstand durchgängig tiefer, allseitiger und abwechslungsreicher erfaßt und dargeboten wird. Dieser Vorzug kommt in hervorragendem Maße einem Buche über das Priestertum zugute, zu dem 14 schlesische Priester beigesteuert haben. Kein überflüssiges Unterfangen trotz der reichen Literatur über das Priestertum in unsern Tagen! Es ist ja so reich an Inhalten und Werten, daß ihm nicht so leicht zuviel Beachtung geschenkt werden kann. Es wird nun freilich unmöglich sein, die Fülle des Gebotenen im einzelnen zu verfolgen. Es mag genügen, die Titel der einzelnen Arbeiten hier anzuführen, mit einigen Begleitworten zu versehen und allen summarisch die verdiente Anerkennung zu zollen. Nach einem Geleitwort des Weihbischofs von Breslau, in dem die verschiedenen Beiträge kurz und treffend charakterisiert werden, unterrichtet uns Bischof Kaller in einer historischen Übersicht über die Verlautbarungen der Päpste der letzten Jahrzehnte, welche die Priesterbildung zum Gegenstande haben. Das Fundament moderner priesterlicher Bildung ist damit gelegt; es kommt nun darauf an, daß der Priester „die religiöse Lage des Gegenwartsmenschen" ganz erfasse und „in der christlichen Verkündigung" ihm den wahren Weg zu zeitlichen und ewigen Zielen weise, wie Otto Kuß in seinem Beitrage uns zeigt. An Vorbildern fehlt es nicht. St. Paulus wird auch heute noch zu gelten haben als Muster des guten Hirten in der Gemeindeseelsorge (Konrad Metzger); das Idealbild eines heiligen Priesters wird entworfen nach der Lehre und dem Leben des hl. Chrysostomus (Karl Kastner); St. Augustin lernen wir kennen als den Seelsorger, der die schweren Erschütterungen der Umwandlung einer Elitekirche in eine Massenkirche wohl zu meistern versteht (Berthold Altaner); St. Bernhard, ebenso bedeutend in der Praxis wie in der Theorie des Predigtamtes und zugleich der Künder einer neuen Frömmigkeitshaltung, durfte gewiß im Kreise dieser Vorbilder nicht fehlen (Erich Kleineidam). Die Beispiele werden beschlossen mit einer gründlichen, mit umfassender Quellenkenntnis geschriebenen Studie über das „Bischofsideal der katholischen Reformation", das, vom Trienter Konzil geformt, im hl. Karl Borromäus in erhabenster Gestaltung zur Wirklichkeit wird (Hubert Jedin). Es folgen dann sehr verständige und aufschlußreiche Darlegungen über die „Aszese des Weltpriestertums" (Erich Puzik), „über die Lebensweisheit des Priesters" (Günther Schulemann), „Zölibat des Priesters" (Herbert Doms) und höchst zeitgemäße Ausführungen über „die Heilige Schrift in der Seelsorge" (Alfred Hoffmann), „moderne Seelenheilkunde in der Seelsorge" (Georg Siegmund) und endlich „Gedanken zur wissenschaftlich-praktischen Fortbildung des Priesters". So ist ein Werk entstanden, in dem das Priestertum in der verschiedenartigsten Beleuchtung uns gezeigt wird. Es kommt in vorzüglicher Weise den Ansprüchen entgegen, die man an ein Nachschlagewerk stellen kann. Es wird dem historisch Interessierten ebenso reichen Aufschluß bieten, wie dem, dem es um die zeitgemäße Bildung des Priesters, ob in aszetischer, wissenschaftlicher oder pastoraler Hinsicht zu tun ist. In Wahrheit ein Priesterbuch, das unter den Veröffentlichungen gleichen Namens seinen Platz behaupten wird. Das Ganze ist geweiht „den gefallenen Priestern und Theologen der Erzdiözese Breslau". Möge es den Lebenden geben, was es den heldenmütig für Volk und Vaterland sich Opfernden geboten hätte!

Einen Wunsch zu äußern, sei zum Schluß gestattet. Wir hätten gern an der Spitze des ganzen Werkes ein Charakterbild des Summus Sacerdos Jesus Christus gesehen, der im *Sacramentum Ordinis* seinen bevorzugten Freunden die Berufung und die Weihegnade gibt, ihn persönlich durch die entsprechenden Tugenden und funktionell durch Lehr-, Priester- und Hirtenamt zu vertreten. Sacerdos alter Christus.

---

[1] Sacramentum Ordinis. Geschichtliche und systematische Beiträge, herausgegeben von Erich Puzik und Otto Kuß. Breslau, Verlag des Schlesischen Bonifatiusvereins-Blattes. 414 S. (Das Werk ist beim Verlag vergriffen.)

## Dogmatik, Dogmengeschichte

B r u n o  D e c k e r, **Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin** (B r e s l a u e r  S t u d i e n  z u r  h i s t o r i s c h e n  T h e o l o g i e, herausgeg. von F r. X. S e p p e l t, F. W. M a i e r, J o s. K o c h. Neue Folge, Bd. VII; Breslau 1940. Müller und Seiffert. XV u. 224 S.). Die Arbeit behandelt die Theorie des prophetischen Offenbarungs a k t e s. Als Ausgangspunkt wurde Wilhelm von Auxerre († 1231) gewählt, weil er der erste Scholastiker ist, „der Ansätze zu einer Analyse des Offenbarungsvorganges auf dem Hintergrund einer bestimmten philosophischen Erkenntnistheorie aufweist". Thomas von Aquin als Endpunkt legt sich von selbst nahe, da er, wie in anderen theologischen Traktaten, so auch hier einen Abschluß bedeutet. Der Arbeit kommt eine um so größere Bedeutung zu, als die Prophetietraktate einer Reihe der zwischen diesen beiden Termini liegenden Theologen nur handschriftlich überliefert sind und daher bislang noch keinerlei Bearbeitung gefunden haben. Es sind dies die Traktate Philipps des Kanzlers, Alexanders von Hales, Alberts des Großen und Bonaventuras. Der erste Teil der Untersuchung behandelt die Quellen der scholastischen Prophetielehre, und zwar zunächst die Quellen in der Antike (Aristoteles und Makrobius) und in der Patristik (Augustinus, Kassiodor, Gregor der Große, Isidor von Sevilla), sodann die Quellen in der arabisch-jüdischen Religionsphilosophie (Avicenna, Averroes, Maimonides usw.). Der zweite Teil bringt die innerscholastische Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung. Hierbei zeigt sich, daß Wilhelm von Auxerre bestimmt Bonaventura beeinflußt hat, während Wilhelm von Auvergne, für dessen Prophetielehre weder scholastische Quellen noch eine gewisse Einflußsphäre nachgewiesen werden konnten, auffallenderweise außerhalb der Entwicklung steht. Auch Philipp der Kanzler ist Quelle für Bonaventura; Alexander von Hales hat Albert den Großen, besonders aber wiederum den hl. Bonaventura beeinflußt. Von Albert dem Großen ist höchstwahrscheinlich Bonaventura, sicher aber der Aquinate abhängig. Die fleißige, auf umfangreichen Quellenstudien beruhende Arbeit, die von Prof. Joseph Koch angeregt und von der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Breslau als Dissertation angenommen wurde, verdient den Dank der Dogmatik und der Fundamentaltheologie.

J o a n n e s  M a s t y l'a k C. Ss. R., **Fuitne Vladimirus Soloviev catholicus?** (45 p., Romae 1942. Via Merulana 31, S. Alfonso.) Bekanntlich trat Solowjew im Jahre 1896 im geheimen zur katholischen Kirche über. Über die Frage, ob er auch als Sohn der Kirche gestorben ist; gibt es drei sich widersprechende Meinungen. Fürst Trubeckoj, Bulgakow u. a. meinen, S. habe sich zuletzt vom Katholizismus wieder abgewandt und sei als Orthodoxer gestorben. Eine zweite Ansicht, die vor allem von M. d'Herbigny vertreten wird, glaubt, daß er bis zu seinem Ende am Katholizismus festgehalten habe, wenn er auch wegen der drakonischen antikatholischen russischen Staatsgesetze (die namentlich gegen die Unierten gerichtet waren, zu denen sich Solowjew zählte) in dem äußeren Bekenntnis seines Glaubens sich Zurückhaltung auferlegt habe. Nach einer dritten Meinung endlich (Stremuckhoff, Heiler in „Urkirche und Ostkirche", München 1937, ähnlich) wäre Solowjew mitten zwischen der orthodoxen und katholischen Kirche geblieben und hätte ein „ökumenisches Christentum" vertreten. Das Resultat, zu dem Mastyl'ak auf Grund sorgfältigster Untersuchung gelangt, ist dieses: „(Soloviev) d i e 18—II/1—III a n n o 1 8 9 6 p r o f e s s i o n e m  f i d e i  c a t h o l i c a e  e m i s i t  a t q u e  v i t a m  s u a m  r e l i g i o s a m  r e g u l a s  d i r i g e n t e s  a  S u p r e m o  i n  ‚r e b u s  r e l i g i o n i s' I u d i c e  q u a e s i v i t  a t q u e  r e c e p i t. Q u o d s i  u l t e r i o r  i p s i u s  v i t a  e x t r a n e i s  s p e c u l a t o r i b u s  v i x  ‚p l e n e  c a t h o l i c a' f u i s s e  v i d e a t u r, i d  q u i d e m  d o l e n d u m  e s t, c u l p a  v e r o  n o n  t a m  S o l o v i e v o, n e q u e  c e r t o  S e d i  A p o s t o l i c a e  e s t  t r i b u e n d a, q u a m  i n t o l e r a b i l i b u s  c o n d i c i o n i b u s  r e l i g i o s i s  R u s s i a m  o p p r i m e n t i b u s" (p. 41). Volle Aufklärung ist von einer Veröffentlichung der Solowjew betreffenden Akten im Vatikan zu erwarten, die aber vorläufig noch geheimgehalten werden.

J. Brinktrine.

## Ethik, Moraltheologie, Pastoral

**Emil Brunners Lehre von der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen.** Von H e r m a n n V o l k (Emsdetten 1939, Heinr. u. J. Lechte; 229 S., RM. 4,80). Die Lehre von der Schöpfung, namentlich von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist die Grundlage der Moral. Im AT zeugen 5 Schriftstellen von jener Gottähnlichkeit, die alle Menschen, auch die Sünder, vor den Tieren auszeichnet; es sind Geist und Wille, die Gottes Ebenbild sind. Im NT finden wir außerdem noch 4 Stellen, die auf die heiligmachende Gnade als jenes auszeichnende Abbild der neuen Kreatur hinweisen; nach Kol 1, 15 f. und Röm 8, 29 ist Christus, das wesensgleiche Ebenbild des Vaters und Urbild des begnadeten Menschen, derjenige, der unserer Seele durch die wiedergewonnene Gnade dieses übernatürliche Bild des Vaters eingeprägt hat. Emil Brunner, der hochverdiente Ethiker unter den harmonisierenden Vertretern einer dialektischen Theologie, kann nach den Prinzipien der protestantischen Urstandslehre diese Doppelung der göttlichen Ebenbildsdeutung nicht zulassen; für den Protestanten ist hier Gnade mit Natur identisch. In vornehmer, fördernder Kritik verteidigt V. die katholische Zweiteilung von natürlicher und übernatürlicher Gottebenbildlichkeit.

**Moralia.** Von P l u t a r c h. Verdeutscht und hrsg. von Wilhelm Ax. Mit Einführung von Max Pohlenz. (Sammlung Dieterich, Bd. 47) (Leipzig 1942, Dieterich, 335 S., RM. 4,50). Während anderswo Plutarch als Philantrop viel genannt wurde, blieb er in Deutschland fast unbeachtet, obwohl der große Friedrich, auch Goethe und Schiller seine geistvollen Essays über griechische Freiheitshelden mit Leidenschaft gelesen hatten. Vorliegende Auslese aus Plutarchs sog. Moralia ist darum besonders willkommen. Den einen werden die heiteren Plaudereien des philanthropischen Lebenskünstlers fesseln, den andern die Beispiele edelster Vaterlandsliebe aus Griechenlands bester Zeit anziehen, jeden die philosophischen Erwägungen über die höchsten sittlichen Ideen über den Alltag hinaus erheben. Die klassischen Stellen über die bekannte rätselhafte Inschrift „Ei" in Delphi und das Rahmengespräch über das Daimonion des Sokrates sind Schmuckstücke einer deutschen Übersetzung.

**De Fortitudine et Temperantia.** Von P e t r u s L u m b r e r a s O. P. (Rom 1939, Angelicum; 224 S.). Lumbreras bringt die Lehren des hl. Thomas gewissermaßen in einprägsamen Schlagzeilen, buchstäblich mit den Worten des Aquinaten, nur zuweilen durch Hinweise auf neuere Autoritäten oder kirchliche Entscheidungen ergänzt. So ist dieser Teil seiner Vorlesungen ein brauchbarer Beitrag zum Traktat von den Kardinaltugenden; es wird gut sein, Jos. Piepers feine Studien „Vom Sinn der Tapferkeit" (1934) und „Zucht und Maß" (1939) als Ergänzung heranzuziehen.

**Die Grundlagen der Bußlehre des J. Duns Skotus.** Von N o t k e r  K r a u t w i g  O. F. M. (Freiburg i. Br. 1938, Herder; 170 S., RM. 4.50). Als vierter Band der „Bücher augustinischer und franziskanischer Geistigkeit" ist diese Studie ein schätzenswerter dogmengeschichtlicher Beitrag. Der Voluntarist sieht in der habituellen Sünde nicht den Fortbestand der aktuellen, persönlichen Sünde, auch nicht so sehr den Mangel der Gnade, sondern den Ausdruck des göttlichen Richterwillens, den der Pönitent in der Buße freiwillig bejaht und als Zeichen seiner Umkehr willig annimmt. Skotus rüttelt mächtig an der thomistischen Habituslehre, er betont weit mehr als Thomas die sittliche Leistung. Wenn auch — mangels einer kritisch gesicherten Neuausgabe der Skotuslehre — für diese und andere Fragen noch kein endgültiges Ergebnis zu erwarten ist, so breitet Krautwig doch schon wertvolles Licht auf die Kontroversen der großen Scholastiker über Tugend, Sünde, Liebesreue und Umkehr.

Dr. Mayer.